MIHAI RALEA

SCRIERI

VOL. I

1972

BUCUREŞTI

MIHAI RALEA

SCRIERI

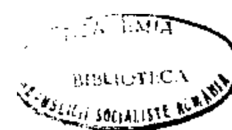
EXPLICAREA OMULUI

Ediţie îngrijită şi prefaţă

de

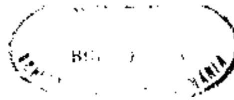
N. Tertulian

a. 3 e- e- i Ii li 1





EDITURA MINERVA



MIHAI RALEA — GINDITORUL

Metoda de analiză utilizată de Mihai Ralea în studiul diverselor fenomene spirituale sau procese sociale nu poate fi disociata, de conținutul gîndirii sale. Structura eseistică a gîndirii lui Ralea oferă un spectacol ideologic original : fenomenul supus analizei estesondat dintr-o multiplicitate vertiginoasă de perspective, în care sociologia materialismului istoric, ca si sociologia durkheimisic,. considerații de psihologie socială, alături de observații din cîmpul patologiei mentale, analize cu o bază riguros pozitivă, alăturt de speculații şi analogii fulgurante de tipul celor practicate de faimoasa *Gtisuswissenschaft* diltheyană, sînt puse deopotrivă la. contribuție. O asemenea variație a unghiurilor de vedere trădează un spirit de o mare elasticitate intelectuală, tendința către un. antî-dogmatism structural, dar implica pînă la un punct si uni anume pluralism ideologic, tn eseul intitulat *Misticism,* fenomenul recrudescenței misticismului în atmosfera intelectuală de după. primul război mondial este investigat după o asemenea formulă, tipic eseistică. Critica misticismului utilizează argumente de psihologie socială (snobismul unei categorii a intelectualității), de natură psiho-patologică (detracarea nervoasă, care implică abandonarea funcțiilor superioare ale conștiinței si revenirea la cele primare : inconștient, intuiție, presimțire), de natură sociologică sî social-politică (alianța tipică între politica de dreapta si recrudescența misticismului). Articolul dedicat lui Sadoveanu introduce în» explicarea operei elemente de psihologie etnică si regională, considerații de sociologie a societății româneşti, cu elemente de sociologie comparată (destinul diferit al aristocrației engleze şi al celeiromâneşti, cu aplicații la *Venea o moară pe Stttfc* stabilind îit

cele din urmă legaturi directe intre specificul istoriei sociale românești și structura operei sadoveniene.

Opera lui Marcel Proust este analizată prin prisma bergsonismului și a psihologiei derivată din această filozofie ; în continuare, autorul introduce o serie de idei asupra snobismului și subtilității ca atribute ale personalității și operei proustiene, conjugîndu-le cu originea etnică a scriitorului. Observațiile sînt introduse prin juxtapunere, în raporturi de coordonare, și nu de subordonare. Subtilitatea ca trăsătura a judaismuiui este argumentată prin judecata lui Renan asupra lui Averroes — pentru ca printr-o tranziție rapidă să se propună drept ilustrații ale ideei de mai sus pretinsa opoziție între ^dialectica artificioasă" a lui Spinoza și argumentația realistă a lui Descartes sau între dialectica scăpărătoare și .turmentată pînă la neurastenie" a unui Bergson sau Simmel în contrast cu stilul bonom al unui Hegel sau Spencer. Totul pentru a explica „subtiliuțea" lui Proust prin elementele de psihologie etnică, specifice originii sale.

„Eseismul" ca o trăsătură particulară a gîndirii lui Ralea cerc însă o analiză specială, posibilă numai după stabilirea ideilor directoare ale scrisului său.

I

Reprezentarea asupra mecanismului vieții sociale are o influent decisivă asupra tuturor compartimentelor gîndirii. Ideologia lui Mihai Ralea ora animată de spiritul unui radicalism „de stînga" burghezo-democratic. Leit-motivele scrierilor sale cu caracter sociologic si politic sînt ideea individualismului (garantarea libertăților individuale) și ideea soiidarismului social (prioritatea societății asupra individului). „Crezul democratic e însăți morala timpului nostru — scria Ralea în articolul său din 1926 *Pentru democrație.* Cînd se va schimba aceasta, fața lumii însăși va lua altă fizionomie. Diferența va fi formidabilă, ca de la lumea romană la •cea creștină. Vom mai trăi încă multă vreme sub steaua legii kantiene, care e și aceea a democrației și care ne învață să considerăm pe celălalt drept scop și nu drept mijloc, pentru care s-au făcut atîtea revoluții in secolul trecut și fără de care însuși traiul în grup'nu e posibil." (Voi. *Atiludini,* 1931, p. 47.) Seduqia exercitată asupra gîndirii lui Mihai Ralea de sociologia lui Emile Durkheim apare ca o realitate evidentă. Postulatul fundamental al

*'

durkheimismului îl forma ideea ca societatea constituie o realitate sui-generis în raport ca diversele conștiințe individuale, o realitate autonomă, anterioară și superioară indivizilor care o compun. Durkheim preconiza studiul obiectiv, „naturalist", etnografic, al evoluției diverselor tipuri de organizare socială şî al instituțiilor sociale reprezentative. Ralea a arătat totdeauna o puternică simpatie pentru „obiectivismul" sociologic al lui Durkheim, pentru aspirațiile sociologului francez către un studiu pozitiv, empiric, anti-speculativ şî anri-metafizic, al succesiunii diverselor tipuri de organizare socială, dar mai ales pentru anti-subiectivismul și anti-voluntarismul programatic al sociologiei durkheimiste. Durkheim a subliniat, într-adevăr cu insistență că întreaga sa concepție pornește de *h.* ideea de „a considera faptele sociale ca pe niște lucruri a căror natura, oricît ar fi ea de suplă și maleabilă, nu poate fi schimbată; după voință" (Ralea și Petre Andrei au încercat să vadă ad uni punct de interferență al durkheimismului cu marxismul). în reprezentarea șefului școlii sociologice franceze factorul de coeziune al' unei formațiuni sociale îl formează însă nu structura ei materială,, nu baza ei economică (aceasaa ar fî un simplu „sub strat", dup! cum creierul ar fi „substratul" unor procese psihice superioare)' — ci un țesut de idei și sentimente comune, un sistem de „reprezentări colective". Simptomul caracteristic al închegării unui grup social l-ar constitui o stare de „omogenitate m6rală", existența unor „credințe colective", suprapuse diverselor conștiințe individuale și exercitînd asupra acestora o activitate coercitivă.. In prefața la culegerea din Durkheim *Sociologie et philosophie,* C. Bougle sublinia apăsat cît de departe era Durkheim de orice' „materialism" sau „utilitarism". El arăta că pentru Durkheim societatea este „înainte de toate un ansamblu de idei", că oameni? ar fi legați înainte de toate „prin conștiințele lor", că întrucit „credințele colective sînt nodul vital al oricărei societăți", obiectul specific al sociologiei l-ar constitui stările psihice colective și „studiul opiniei publice". Prin acest postulat fundamental, sociologia durkheimistă se integrează acelei tendințe generale a sQciologiei moderne pe care critica marxistă a definit-o ca tentativa de autonomizare a fenomenelor sociale în raport cu reala lor bază economică: „Die *Entdkonomisierung der Soziologie"* (dezeconomizarea sociologiei) urmărea construirea unei sociologii autonome,

f

expurgate de ideea determinismului economic și avînd drept obiect „fenomenele sociale" în stare pura. Adeziunea lui Mihai Ralea

la ideile directoare ale sociologiei lui Durkheim se explică prin faptul să obiectivul central al activităţii sale il forma nu analiza critică a raporturilor economice care guvernau viaţa socială modernă (ceea ce ar fi implicat îmbrăţişarea consecventă a marxismului şi a metodei materialismului istoric), ci lupta pe tărîmul suprastructurii politice ţi morale împotriva diverselor forme de muiilare şi alienare a democraţiei moderne, peni.ru apărarea valorilor libenăţii si demnităţii persoanei umane, pentru trecerct d; la vechea democraţie termali către o autentică democraţie •socială.

Lupta ideologică în spiritul unui radicalism burghezo-democratic „de stînga", pentru obiectivele desăvlrşirii revoluţiei lurghezo-democratice în România, caracterizează întreaga activitate a grupului poporanist al *Vieţii româneşti,* de la C. Stere la lbrăileanu ţi Ralea. în scrisul lui Mihai Ralea, ideea că progresul societăţii omeneşti ar consta în afirmarea tot mai liberă a drepturilor individualităţii umane, în evoluţia de la conformismul gregar al societăţilor primitive la afirmarea progresivă a variabilităţii ţi a diferenţierilor între indivizi — apare susţinută adeieori cu argumente durkheimiste. Pentru Durkheim evoluţia socială s-ar •caracteriza prin trecerea de la „solidaritatea mecanică" a clanurilor primitive la „solidaritatea organica" a societăţilor dezvoltate, unde diviziunea socială a muncii ar crea un tip nou de solidaritate între indivizi, bazat pe deosebirile tot mai accentuate între ei în procesul activităţii sociale (v. lucrarea *La division du travail social).* Cu argumente sociologice de acest gen apară Ralea ideea caracterului necesar din punct de vedere social-istoric al respectării drepturilor ţi libertăţilor individuale: „Căci e un adevăr ba•nal în sociologie — scria el în răspunsul către un doctrinar" al gîndirismului — faptul că dacă în societăţile primitive solidaritatea iese din asemănare, în cele civilizate şi evoluate, solidaritatea iese din deosebirile create din diviziunea muncii sociale, din faptul că fiecare individ fiind specializat numai în ceva depinde stnct de celălalt care-l completează cu specialitatea lui" *(Viaţa românească.* 1929, nr. 4, p. 119). în acelaşi spirit era definita 'baza socială a democraţiei moderne in amplul studiu *Democraţie* ţi *creaţie* (1926) : „Cu creşterea volumului, a densităţii (prin apariţia oraşelor), a mobilităţii (prin activarea transporturilor), a •eterogenităţii (prin imixtiunea străinilor), individul se degajă încet-"încet ca o valoare autonomă din confuziunea mediului. Difuzarea culturii în masele largi a ajutai mult la aceasta. Societatea medievala a secolului al VIII-lea ori al IX-lea, din punct de vedete a structurii, era identică cu orice trib primitiv. Patru sau cincj secole dc transformări in genul celor indicate mai sus au adus apariţia conştiinţei individuale... Suveranitatea ţi libertatea absolută a individului, iată morala democratică supremă."

Ralea sublinia în acelaţi timp cu lăiie că garantarea libertăţilor individuale, departe de a fi echivalentă cu cultul eu-lui şi cu hipertrofia personalităţii singulare, implica un puternic curent de solidarism social, de organizare şi cooperare a tuturor forţelor democratice în lupta împotriva tendinţelor „cezariene, dictatoriale, oligarhice". Cu o intuiţie autentică, el punea în lumină contradicţiile de structură ale democraţiei burgheze formale, dezvăluind inegalitatea socială şi economică care însoţea inevitabil regimul lui „laisser fairc. laisser passer" : *„•Laisser faire, laisser passfr*,* în formă absolută, a murit peste tot — scria Ralea în eseul său *Misiunea unei generaţii* (1928) ... In locul dezordine! libertare a apărui nevoia de solidaritate. Afara de aceasta, *«laiaer jaire** însemna de multe ori libertatea celui mai tare de a exploata pe cel slab." (Voi. *Atitudini,* p. 81.) Autorul demonstra că între garantarea lihertăţilor individuale şi ideea primatului societăţii asupra individtului există o unitate dialectică, că neutralizarea Tendinţelor de oprimare şi coerciţiune socială nu poate fi înfăptuită fără a crea un curent de solidaritate şi cooperare în spirit democratic. Articolul programatic *Misiuni pemru viilor* (1933), publicat de Ralea cu prilejul instaurării directoratului său la *Viaţa româneasca,* înscria o asemenea profesiune de credinţă : -A admite preponderenţa grupului asupra individului înseamnă a primi legea majorităţii. Ca ţi în trecut, *Viaţa românească* va milita pentru democraţie Fireşte, nu atît pentru acea democraţie politică formală, care e atentă mai mult la drepturi decît la datorii, care consfinţeşte mai mult abuzuri decît fructuoase obligaţii, ci pentru democraţia socială care realizează filantropia şi justiţia." Cînd unul dintre doctrinarii *Gindirii* postula antinomia între libertatea eului şi caracterul „nivelator" al democraţiei, Ralea avea să-i răspundă printre pledoarie elocventă ; „Cum ? intre dezvoltarea vieţii interioare şi a eului (cum vrea Pârvan) ţi garantarea libertăţilor nu e nici o legătură ? Ba chiar o contradicţie ? Adică perioadele de oprimare sufletească, de coerciţiune socială, cînd individul e silit prin toate mijloacede să accepte doctrinele oficiale, conformismul nivelator, să fie oare mai favorabile dezvoltării personalităţii inte-

rioare decît asiguraiea libertății spirituale?" *(Viața românească,* 1929, p. 117.).

Ralea a supus unei critici magistrale sofismele .dreptei" românești, care încerca să exploateze contradicțiile structurale ale politicianismului și democrației burgheze pentru a proclama necesitatea instaurării unei dictaturi „de dreapta" în România (v, textul din 1926 intitulat ; *Chemarea Institutului Românesc al Acțiunii Naționale,* semnat, printre alții, de Nac Ionescu, și răspunsurile lui Ralea în studiul : *Democrație si creație,* ca și la „Miscellanea" *Vieții românești,* nr. 7—8, 1926). Ralea demonstra inexistența unui veritabil regim parlamentar și democratic în România burgheză a epocii și sublinia că vina anomaliilor și carențelor structurale o poartă nu .regimul democratic" sau „parlamentar", ci tocmai pseudo-democrația și pseudo-parlamenlarismul, care funcționau nestingherite sub presiunea claselor conducătoare. „La noi democrația și parlamentarismul nu există. Smt simple halucinații. Și totuși toate relele îi sînt puse în spate. Dar a proceda așa nu înseamnă oare a condamna tocmai regimul ann'parlamentar, cel real... fiindcă toate roleJe constatate sînt în strinsă legătura cu dînsuî ?" (Voi. *Atitudini,* pag. 4Î.) Revelatoare era și replica pe care autorul studiului *Democrație si creație* o dădea tuturor lozincilor demagogice ale doctrinarilor .dreptei" : „democrația lichidează", .gospodărie în loc de politica", .competența" opusa regimurilor parlamentare etc. Ralea punea în lumină substraturile pragmatiste ale tuturor încercărilor de a opune dominația tehnocrației, sau a birocrației, regimului politic al democratei, subliniind că tendința care urmărea să *dezintelectualizeie* parlamentele va duce inevitabil la o incompetență și la un arbitrar social cu mult mai mari decît ceie existente.

Remarcabilă apare mai ales dezvăluirea implicațiilor de ordin etic ale unei involuții a societății românești către forme de organizare nedemocratice și tiranice. Mihai Ralea demonstra ca audiența ideilor anti-democratice și anta-libertare are loc, la o anume categorie de intelectuali, pe fondul unei determinate fizionomii morale, contribuind la perpetuarea unor funeste tmdiții ale „balcanismului" autohton. Ideea unei pretinse caducități a idealurilor liberare și a solidarității democratice alimenta o anume poză „anstoaatico-estetică", srimulînd versatilitatea, insensibilitatea morală, cinismul și lipsa de generozitate. Mihai Ralea avea să-și exprime mereu în scrisul său amărăciunea fața de perpetuarea unor asemenea fenomene de degradare morală, generate de absența

unei autentice tradiții de educație democratică : procesul la adresa bizantinismului, fanariotismului, a lipsei de respect pentru persoana altuia, a spiritului tranzacțional și a adaptabilității facile, *a* „trivialității joviale" sau a „pehlivăniei șirete", a „josniciei care se crede prudenta" sau a „lașității care se crede cuminte" — revine ca un leit-motiv în eseurile, articolele și polemicile din *Viața romanească.* Cel care desfășura un asemenea proces avea să exalte nu o dată, ca pe un antipod al tuturor tendințelor incriminate, atmosfera intelectuală și morală a anilor săi de studiu, mediul de la Ecole Normale Superieure, „unic în lume prin știința și generozitate". Era un univers intelectual, de unde avea să se înalțe flacăra pură a jauresismului, la sfîrșitul secolului trecut: „...elevii devorau pe Spencer, pe Marx, pe Fourier și visau seara la cetăți ideale profilate în ceața viitorului. Socialismul bîntuia cu furie. Era minunata epocă a tineretului umanitarist, generos, romantic și cavaleresc." (v. articolul *Pilda unei generații,* consacrat uuei cărți a fraților Thiraud, în. *Viața românească, 6,* 1926.) Acest mediu avea să-și pună o amprentă decisivă asupra întregii formații intelectuale și morale a lui Mihai Ralea.

Luciditatea gîndirii sale social-politice se exprima în conștiința faptului că triumful idealurilor hurghezo-democratice nu mai putea fi legat de acțiunea burgheziei ; penuu Ralea devenise evident că involuția reacționară a burgheziei crea un divorț intre acțiunile acestei clase și lupta pentru instaurarea unei autentice .democrații sociale". „Burghezia care conduce — scria Ralea — nu mai este burghezia liberală, entuziastă, democrată de la începutul secolului trecut. E o clasă plutocrată, conservatoare, șovină, adesea reacționară... Intre un bancher de astăzi și un Gladstone ori Gambetta, nu mai este nimic comun... Faza eroismului generos a trecut de mult." *(Ultimul aspect al democrației,* în *Viața românească,* 1927, nr. 3, și în voi. *Contribuții la știința societății.)* Analizînd în același spirit lucid lupta celor două clase fundamentale ale societății moderne (burghezia și proletariatui), dar pornind totodată de la premisa non-actualității sau a non-iminenței unei revoluții a proletariatului (idee perpetuă a poporanismului *Vieții române;tî),* Ralea vedea în „democrația contemporană* o formă politică „tranzacționala", regimul necesar al unei epoci de tranziție : sprijinul ei social l-ar fi constituit masele micii-burghezii, păturile largi ale țărănimii, intelectualitatea cu vederi progresiste. Acest regim social-politic era definit de Ralea ca antidotul politicii dictatoriale a capitalismului financiar, generator al .fascismelor

diferite" apărute în viața politică europeană (*Viața românească,* 1927, p. 420—421).

La prima vedere, poate fi considerată ciudată profesiunea de credință „anci-pozitivistă" pe care o făcea Ralea in planul gîndirii filozofice. .Generația noastră îți manifestă crezul în două revendicări principale : antipozitivismul si ideea de ordine" — scria el in eseul *Misiunea. unei~geae.mții.* Convingerea lui Ralea era că pozitivismul ți determinismul scientist ar fi fost expresia spirituală a epocii de relativ echilibru social şi de calma previzibilitate dinaintea primului război mondial ; în timp ce epoca generației sale, martoră a dislocării vechiului tip de civilizație şi a vechilor tipare sociale, setoasă de noutate, de libertate individuală, de imprevizibilitate şi de creație inedită, nu şi-ar fi putut găsi expresia decît într-o filozofie a mobilității, a variației şi a discontinuității. Oricît ar părea de paradoxal, încă o „scrisoare din Paris", publicată în *Viața românească* (1921, nr. *7),* asocia intr-o unitate semnificativă afirmarea creseîndă a ideii de libertate individuală, prin triumful democrației, cu ascendența unor filozofii „discontinuiite", antideterminişte sau franc spiritualiste, de tipul celor reprezentate de Renouvier, Boutroux sau Bergson. Nu ne aflăm oare în fața fenomenului cu aspect paradoxal al unui ginditor situat în planul atitudinii social-istorice pe poziții „de stînga", dar contaminat in planul gîndirii filozofice de o teorie a cunoaşterii „de dreapta" (fenomen semnalat de Georg Lukâcs în prefața sa din 1962 la *Die Theorie des Romans,* cu aplicații la gînditori ca Walier Benjamin, Ernst Bloch sau Sartre) ? „Gîndirea franceză încearcă să se dezrobească de mulajul formulelor îmbătrînite — scria Ralea în scrisoarea intitulată *Bilanțul filozofiei franceze contemporane.* In locul unui mecanism rigid, o filozofie a libertății, a vieții debordante, spontane, se afirmă încet-încet. In locul regularității, contingența şi hazardul îți afirmă drepturile... Renouvier e gînditorul genial din care pornesc toate curentele moderne... In general, aspirația către libertate, către specificitate, către nuanță şi analiza, rezistența contra reducțiilor la general, contra uniformizării mecanice, dau o caracteristică comună filozofiei franceze contemporane..." (p. 254—255.) Lui Mihai Ralea i se părea, aşadar, la un moment dat, a descoperi o corespondență intre aspirația sa febrilă către specificitatea ți libertatea individuală, către pluralismul şi complexitatea vieții moderne, către o societate care „eliberează indivizii de lanțurile seculare", şi acele curente filozofice antimecaniciste ji anii-deterministe de tipul spiritualismului lui Renouvier sau vitalismului lui Bergson (ideea revenea în concluziile tezei de doctorat: *L'idee de revolution dans Ies doctrinei sacialistes* şi în eseul *Misiunea unei generații*; un articdl publicat prin 1922 în *Gîndirea: Rusia fi Europa,* nu ezita chiar să formuleze posibilitatea înfrîngerii gîndirii clasice occidentale de către fluxul misticismuluL slav în epoca postbelică). Corespondența era iluzorie: vitalismul şi spiritualismul bergsonian nu puteau avea în plan social-istorie drept complement direct decîi un „aristocratism al interiorității", un cult al personalităților singulare (consecința logică a anti-determinismului!) — în timp ce apologia individualității şi a libertății preconizate de ideea democratică implicau mult mai curînd o concepție raționalistă. Adevărul esie că asociind într-o sinteză fortuită o simplă stare de spirit sau o simplă dispoziție morală : setea de libertate, de îndrăzneală zvăpăiată, de ritm şi inedit, caracteristice generației sale, cu o serie de atitudini filozofice de tip anti-determinist şi spiritualist {discontinuism, voluntarism, bergsonism) — Mihai Ralea va intui totuşi cu luciditate primejdiile şi efectele nefaste ale anti-intelectualisrnului bergsonian sau ptagmatist. *Misiunea unei generații,* cu toate profesiunile ei de credință anti-pozitiviste şi cu toată ostilitatea la adresa .optimismului patruzecîoptişrilor de pretutindeni", dominați de .suficiența lor beoțiană în puterile intelectului", se va delimi'a ferm şi energic de anii-raționalismul misticilor .noii generații", de .dubiosul ocultism" al celor care nu mai vorbesc decît de „leosofic, meiapsihlcă, teologie, mistică etc", de cei care „au renunțat... la toate bunurile minții" şi la „achizițiile drepte ale timpului". Experiența marii crize economice mondiale ți a epocii prefaseiste (1929—1933) va radicaliza ți va maturiza raționalismul ți determinismul în gîndirea lui Ralea: articolul-programatic *Misiuni pentru viitor* (1933), sinteza aceslci evoluții, cuprinde o denunțare categorică a personalismului ți subiectivismului în favoarea unui universalism realist şi obiectiv, a unei gîndiri raționaliste şî a unui democratism social consecvent. Ralea cerea aci .supunerea Ia realitate" şi la exigențele ei, ironiza semnificativ .voluntarismul naiv si donchisotesc al cezarilor de carton care cred ca pot modela lumea după poltele lor, ca sculptorul bronzul...", supunînd criticii «echea şi falsa antiteză intre cultură ți civilizație.

Cuhul noutății si al imprevizibilitații, obsesia „nervozității" ca o trăsăiură a epocii, setea de schimbare şi libertate individuală îşi vor găsi la Mihai Ralea expresia şi în aspirația către o ordine socială în care „sancțiunile penale" (represive) sa cedeze locul

«sancţiunilor premiale", în care „responsabilitatea" să facă tot mai mult loc „succesului" (terminologia e a lui Durkheim ţi a elevului său Fauconnet). Perspectiva pe care o deschideau concluziile tezei sale de doctorat: *Ideea de revoluţie...* (1923) era cea a unei societăţi în care invenţia, non-conformismul, creaţia individuală, originalitatea, să devină Tot mai mult factorii dominanţi ai vieţii sociale. Dar absenţa unei analize cuprinzătoare a societăţii capitalismului modern, a factorilor sociali obiectivi care împiedicau expansiunea tendinţelor de mai sus, făcea ca o asemenea perspectivă să rămînă formulată într-un plan relativ incert ţi nebulos. Cochetăria cu teza „sindicalismului" sorelian, potrivit căreia revoluţia autentică ar trebui deplasată din planul relaţiilor social-economice într-un plan pur „moral", simpatia pentru anti-scientismul sau anti-pozitivismul filozofiilor de tip bergsonian, exprimau caracterul relativ incert al perspectivei lut Ralea. Aspiraţia ca nonconformismul şi spiritul de invenţie să se substituie spiritului gregar ţi conformist al vechilor formaţiuni sociale apare formulată în termenii sociologiei durkheimiste (abia mai tîrziu, în *Sociologia succesului,* pe baza concepţiei marxiste, Ralea va pune problema .sancţiunilor premiale" şi a „succesului" în adevăraţii ei termeni). Durkheim scria într-unui din studiile cuprinse în volumul *Sociologie et pbilosophie* următoarele rînduri semnificative : „Dacă, de pildă, la un moment dat, societatea în ansamblul ci tinde să piardă din vedere drepturile sacre ale individului, nu poate fi oare rechemată Ia ordine cu autoritate, amintindu-i-se cum respectul acestor drepturi este strîns legat de structura marilor societăţi europene, de întreg ansamblul mentalităţii noastre, astfel că a le nega sub pretextul intereselor sociale înseamnă a nega interesele sociale cele mai esenţiale ?" Radicalismul „de stînga", burghezo-democratic, al poziţiei lui Mihai Ralea, punînd pe primul plan, în acea fază, exaltarea drepturilor şi libertăţilor individului, se putea exprima aşadar pînă la un punct şi în termenii sociologismului durkheim ist.

Nu se poate ignora totodată faptul că doctrina poporanistă a *Vieţii româneşti,* formulată de Stere şi îmbrăţişată de Ibrăileanu (sub influenţa narodnicismului rusesc, dar şi a revizionismului lui Bernstein), luptînd pentru un program consecvent de revendicări burghezo-democratîce, tindea să tăgăduiască sau să minimalizeze existenţa unui proletariat românesc independent, să declare „utopică" ideea revoluţiei socialiste ţi să înlocuiască problema veritabilă a revoluţiei sociale în România : desăvîrşirea revoluţiei burghezo-

democratice şî trecerea la revoluţia socialistă, prin revendicarea echivocă a „democraţiei rurale" (împărtăţîtă mai tîrziu şi de Mihai Ralea). In comprehensiunea vizibilă manifestată de grupul *Vieţii românefii* faţă de perspectivele unei dezvoltări spre socialism a relaţiilor sociale din România, limitarea la un program social de revendicări generale burghezo-democratice, adeseori cu accentele unui radicalism „de stînga", nu puteau să nu influenţeze sensibil orizontul gîndirii sociologice a lui Ralea din acea perioadă (anii 1920—1940). Este incontestabil că un contact intens cu texte fundamentale ale întemeietorilor marxismului în perioada elaborării tezei sale de doctorat a impregnat gîndirea Iui Ralea cu o serie de adevăruri ţi teze de bază ale sociologiei marxiste : ideea luptei de clasă ca factor hotărîtor în dezvoltarea socială, ideea existenţei unei cauzalităţi sociale obiective, teza cu privire la personalităţile istorice ca expresie a unor mişcări ŞL curente sociale determinate, critica „democraţiei burgheze" şi a caracterului ei formal apar adeseori în Scrisul lui Ralea (ceea cc era suficient ca să ridice perspectiva sa intelectuală şi orizontul său ideologic cu mult deasupra curentelor tdominante în gîndirea oficială a României din acea vreme, de la Rădulescu-Motru la Guşti). Limitele unor aspiraţii care nu depăşeau radicalismul burghezo-democratic al grupului *Vieţii româneşti,* influenţa poziţiei exprimată de Stere în faimosul său ciclu de articole *Poporanism sau social-democratism ?* şi în „cronicile interne" ale *Vieţii româneşti* au determinat în acelaşi timp incomprehenslunea sau rezervele lui Mihai Ralea faţă de o serie de postulate ale teoriei socialismului ştiinţific şi ale materialismului istoric. Gîndirea sociologica a lui Ralea (exprimată în studiile din volumul *Contribuţii la ştiinţa societăţii,* ca şi în *Introducerea în sociologie)* demonstra relativa neînţelegere a teoriei valorii din economia politică marxistă, a rolului hotărîtor pe care-1 joacă raporturile economice, modul de producţie a bunurilor materiale în întreaga structură a vieţii sociale, neînţelegerea valorii ştiinţifice (şi nu „pragmatice" !) a tezelor marxiste cu privire la contradicţiile capitalismului şi la posibilitatea transformării' socialiste a societăţii (v. de pildă studiul *Sociologia claselor* sau *Ideea de revoluţie,* ed. franceză, p. 271, 280, 287). In studiul consacrat lut *Emile Durkheim (Viaţa româneasca,* 1921), în diverse recenzii sau „cronici politice" din *Viaţa românească,* în *Introducerea în sociologie* (ed. I, 1927, ed. a Il-a, 1944), ideea rolului determinant al raporturilor economice în viaţa socială apare pusa sub semnul întrebării sau pur şi simplu

negată, desen! ndu-se adeseori cu claritate tendinţa de a subiţitui sau alătura tezelor marxiste plusul de .obiectivitate", „impar-ţialitate" si „spirit ştiinţific" al şcolilor sociologice moderne de tipul celei franceze. O recenzie la canea *Concepţia economică a dreptului* de Şt. Antim tăgăduia explicit teza existenţei unor raporturi de prioritate intre diverşii factori ai vieţii sociale, pornind de la premisa unei generale „interdependenţe a factorilor sociali", fără preeminenţa absolută sau relativă a vreunuia si conchizînd în spiritul de mai sus : „Eroarea marxismului care dădea preponderenţă în societate funcţiilor economice trebuie înlăturată cu Ajutorul faptelor în adevăr ştiinţifice pe care le avem astăzi" *(Viaţa româneasca,* 1925, nr. 4). Alte texte (de genul unei recenzii la *a* carte a lui Şt. Zeletin} cuprindeau revelatoare accente polemice la adresa hegelianismului ca metodă dialectică de înţelegere si interpretare a istoriei în favoarea unui empirism istoric şi etnografic de tipul celui durkheimist. Cît de sirius se «onjugau rezervele lui Mihai Ralea la adresa unor teze centrale ale materialismului istoric cu limitele perspectivei sale social-istorice se poate ilustra prin anume idei formulate în articolul *Stabilitate,* din *Viaţa românească* U934, nov.—dec). Ralea enunţa aci teza că materialismul istoric ar fi „o doctrină excelentă" pentru înţelegerea formaţiunilor sociale evoluate, a societăţilor capitaliste înaintate, dar că în ţările cu o structură economico-socială relativ înapoiată, de tipul României, prerogativele în determinarea vieţii sociale ar aparţine factorului politic, şi nu celor materiali-economici (ca un ecou al unor teze durkheimiste apare aci, ca şi în *Introducerea în sociologie,* ideea că în societăţile primitive rolul determinant în viaţa socială l-ar juca factorul magic-religioi, şi nu cel economic). Problema fundamentală a societăţii româneşti devenea pentru RaJea curăţirea vieţii sodale de „lepra politică", aşezarea statului într-o „constituţie stabilă", pe o bază efectiv democratică, Într-un asemenea context se poate înţelege cum în scrisul lui Ralea influenţa reală a unor idei aparţinînd gîndirii marxiste putea fuziona cu anumite accente de simpatie faţă de tezele voluntariste ale unor gînditori neokantieni ca Rudolf Stammler sau faţă de amestecul de empirism şi idealism al sociologiei lui Durkheim (atit neokantismul, cît şi durkheimismul îi apăreau lui Ralea ca perfect compatibile cu programul unei dezvoltări democratice a vieţii sociale). Nu poate fi considerată o surpriză nici atitudinea comprehensivă manifestată de Ralea faţă de teza lui Sombart cu privire la pretinsul „temperament pesimist" al lui Marx, considerat ca un factor

explicativ al teoriei sale ; tendinţa de a substitui printr-o motivare psihologică ceea ce eta in realitate reflexul teribilelor realităţi sociale aje capitalismului modern (ideea luptei de clasă culminînd în revoluţia socialistă) se explică deopotrivă prin atributele general-democratice ale umanismului lui Ralea, înscris atunci în primul rînd pe linia „mişcaţii de indulgenţă şi filantropie" a luptei democratice.

Meritul fundamental al lui Mihai Ralea pc târîmul gîndirii social-politice, în primele două decenii ale activităţii sale, rămîne de a fi apărat cu abnegaţie, cu fervoare şi cu o rară strălucire intelectuală, ideile progresului şi umanismului democratic într-o luptă dîrză şi nedezminţită împotriva tuturor forţelor obscurantismului, rasismului, autoritarismului „de dreapta", pseudo-democraţiei şi levantinismului, împotriva întregii suprastructuri politice şi morale a reacţiunii româneşti. Pentru înţelegerea orizontului ideologic al gîndirii lui Ralea în acea perioadă şi a semnificaţiei pe care o căpătau în viziunea sa „ţărănismul" şi „poporanismul", apare caracteristica replica la adresa tentativei lui Nae Ionescu de a descoperi o pretinsă contradicţie între „ţărănismul" *Vieţii românejti* şi credo-ul ei democratic. Ralea demonstra continuitatea între mentalitatea sămănătoristă şi ultra-conservalorismul afişat de Nae Ionescu, cu imaginea ţăranului „sortit să rămînă veşnic *attache a la glibe,* primitiv şi pitoresc, susţinînd partidele reacţionare şi pe autorii dornici de pitoresc rural" — opunîndu-i ţărănismul democratic al *Vieţii româneşti,* care ar descinde, ca şi socialismul, din glorioasa tradiţie a ideilor maţii Revoluţii Franceze. „Ţărănism şi socialism înseamnă dozarea unei preponderenţe de clasă. Şi un regim şi altul au la bază munca, si nu apărarea capitalului; în ţărănism — sub forma micii proprietăţi de consumaţie — în socialism etatizarea şi organizarea colectivă a producţiei. Dar şi una şi alta sînt forme democratice." *(Viaţa românească,* 1930, nr. 4, p. 143.) In aprecierea cWo-ului „ţărănist" profesat de doctrinarii si literaţii *Vieţii româmjii,* cu amestecul specific de generozitate democratică şi sentimentalism filantropic, trebuie să se ţină seama de magistrala caracterizare pe care o făcea Lenîn într-un articol din 1912 „utopiei narodnice" în opoziţie cu „utopia liberală" ; „Utopia liberalilor perverteşte conştiinţa democratică a maselor. Pervertind conştiinţa lor socialistă, utopia narodnicilor este însoţitorul, simptomul şi în parte chiar expresia avîntului lor democratic... Aceasta e dialectica istoriei : narodnicii si trudovicii propun şi aplică drept mijloc anticapitalist în do-

meniul problemei agrare din Rusia o măsură categoric capitalistă si cît se poate de consecventă. Egalitarismul noii împărțiri a pămînturilor este o utopie ; totuși ruptura totală cu toate vechile forme de proprietate funciară necesară' noii împărțiri... este măsura economică progresistă cea mal necesară și cea mai imperioasă din punct de vedere democratic burghez pentru un stat ca Rusia... Fals în sens economic formal, democratismul narodnic constituie un adevăr în sens istoric ; fals ca utopie socialistă, acest democratism este un adevăr al luptei democratice specifice, determinate din punct de vedere istoric, a maselor țărănești... Utopia narodnică * este .expresia voinței a milioane de oameni ai muncii — mic-burghezi —• de a termina definitiv cu vechii exploatatori, cu exploat2,toril feudali și a deșanei lor speranțe de a înlătura totodată pe noii exploatatori capitaliști." (Opere *alese,* voi. I, Partea a doua, p. 277—279.) Această caracterizare deschide perspectiva unei juste aprecieri — *mutații rnutandis* — a ideii „democrației rurale" apărate de Ibrăileanu și Ralea, în opoziție cu „democrația liberală", a cărei iremediabilă „descompunere" Ralea o va denunța mereu în articolele și „cronicile interne" din *Viața româneasca.*

Cea mai înaltă expresie a evoluției sale ideologice din acea perioadă a înscris-o poate Ralea în articolul programatic tipărit cu prilejul instaurării sale ca director al *Vieții românești (Misiuni pentru viitor,* ian.—febr. 1933). Anii-personalism, critica absolută a cultului eroilor omnipotenți, antimisticism, pledoaria pentru un universalism obiectiv . și realist, pledoaria pentru o mentalitate pluralistă și descentralizatoare, sprijinul deschis acordat sistemelor în care „socialul cu corelatele lui de solidarizare și cooperație domină individualismul anarhic și incoerent" (etatism, economie dirijată, cooperatistn etc), pledoaria pentru circulația internațională și interdependența valorilor (europenismul ca ferment de civilizare), apărarea unei concepții integraliste a sufletului omenesc, specializarea inevitabilă a individului însoțindu-se de o dezvoltare armonioasă a personalității — erau ideile cardinale în care se concretiza pe plan sociologic și politic gîndirea democratică profesată de Mihai Ralea.

II

Preocupările umanistice și reflecțiile de moralist ale lui Mihai Ralea formează astăzi pentru noi poate capitolul cel mai interesant și mai substanțial al operei sale. Studiile de antropologie filozofică (înmănunchiate in opera *Explicarea omului)* s-au constituit ca o suprastructură firească a orientării sale ideologice. Aspectele condiției umane în condițiile capitalismului modern, acțiunea deformantă a unor raporturi sociale dominate de legea profitului și de „fetișismul mărfii", au format nu o dată obiectul unei atitudini critice ascuțite în scrierile lui Ralea, Sensibilitatea filozofului și moralistului ni se relevă mereu ultragiată de spectacolul dezlănțuirii pornirilor primare, al intereselor egoiste în forma lor cea mai nudă și brutală, al impulsurilor violente — în cadrele unei civilizații mercantile și utilitariste. Ralea se dovedea un observator fin și ascuțit al suprastructurii morale și psihologice ce însoțea inevitabil un asemenea tip de organizare socială: articolul scris la moartea lui Stere făcea apologia caracterului „patetic" al vieții lui Stere, cu aspectele ei de eroism și mucenicie, in contrast cu trivialitatea unei vieți sărace și terne, în care dominau „valorile de confort și epicureică juisare". Ca un leit-motiv revine în scrisul lui Ralea invocarea postulatului kantian : aspirația de a considera oamenii din jur drept scopuri, și nu drept mijloace, postulat în care vedea axa moralei democratice (istoria a arătat că numai socialismul poate îngădui transformarea în realitate a acestui deziderat al *Criticii rațiunii practice).*

Un articol publicat în *Viața românească* și intitulat *Considerații asupra epocii noastre* (scris în 1925 și reprodus în volumul *Comentarii ți sugestii)* făcea procesul degradării ființei umane in condițiile mercantilismului modern. Decadența sub presiunea hegemoniei banului a unor valori morale ca solidaritatea și afecțiunea era denunțată cu luciditate. „Finanța a devenit monarhia secretă a societății. Lucrul se simte pînă și în dragoste, D. Paul Zanfopol a avut dreptate să afirme că Don Juanul modern e bancherul" (P- 20).

Ralea se arăta izbit mai ales de utilitarismul îngust și de resurecția pornirilor Inferioare în cadrele unui asemenea tip de civilizație. „O dată cu dezinteresarea a decăzut și morala, adică credința aceea, în același timp absurdă și fecundă, într-o inhibiție liber voită a animalității noastre... Morala modernă constă într-o sinceritate deplină față de tot ce se considera impudic, rușinos, acum cîteva decenii. Dar această sinceritate a fiziologiei e o simplă brutalitate." *(Ibid-,* p. 20—21.) Fără a utiliza conceptul marxist al alienării sau fetișizării existenței într-o orînduire socială care a suprimat raporturile calitative ale oamenilor cu ceilalți oameni și cu natura în favoarea unor raporturi pur cantitative — Mihai

Ralea făcea o descripţie exactă a efectelor funeste exercitate asupra naturii umane de mecanizarea ţi automatizarea vieţii în cadrele capitalismului modern. Ralea deplîngea mai ales procesul absorbirii existenţei umane într-un mecanism social străin, paralizia progresivă a oricărei iniţiative individuale ţi a oricărui gest independent, în condiţiile unei reglementări tiranice a vieţii sociale : „Cetăţean în loc de revoluţionar, femelă în loc de amantă, meseriaş în loc de artist, omul modern e prea cuminte ca sa se mai aventureze, cavaler de legendă, către cucerirea necunoscutului... Viaţa e prea colectivă, prea socială ca individul să mai poată întreprinde ceva pe forţele proprii. Temeritatea a devenit ridicolă în această viaţă de mulţimi, de sancţiuni publice." *(Ibid.)* Nu este cîtuţi de puţin exagerat a se descoperi în preocupările de antropologie filozofică ale lui Mihai Rărea, în tentativele sale de „definiţie a omului" (titlul eseului din 1928) sau de „explicare a omului" (titlul lucrării finale), o atitudine polemică la adresa „condiţiei umane" descrise mai sus.

Consideraţiile sale situează pe primul plan aptitudinea omului de a-ţi depăşi condiţia sa biologică si de a acţiona, în anumite împrejurări, chiar împotriva instinctului său fundamental de autoconservare (sacrificiile, practicile primitive, eroismul, ascetismul etc). La o privire superficială, s-ar părea că tentativa „explicării omului" se întemeiază la Mihai Ralea doar pe o simplă reeditare a opoziţiilor curente: instinct—inteligenţă, biologie—spiritualitate, impulsuri naturale—creaţii artificiale etc. De unde ţîşneţte însă la Mihai Ralea înverşunarea sa la adresa „vitalismului", de unde izvorăşte perpetua sa atitudine critică la adresa ascendenţei factorului natural-biologic în existenţa umană, de unde descinde formula cu aparenţe paradoxale a specificităţii umane propusă încă în eseul intitulat *Definiţia omului* : „...omul, pentru prima oară îri istoria evoluţiei speţelor... poate anihila însăşi viaţa din el cu voinţă conştienta şi cu matură reflecţie. Pentru întîia oară un organism se abate, astfel, de pe linia dreaptă a interesului vital. Omul e primul animal absurd, voiesc să spun singurul căruia i se întîmplă să meargă contra instinctului de conservare" ? Să fie totul doar simplul reflex al unui spiritualism banal, bazat pe clasica opoziţie spirit—natură ? Nimic mai simplist şi mai eronat decît o asemenea concluzie.

Procesul pe care îl făcea Ralea epocii sale în articolul amintit culmina în stigmatizarea „colectivismului" (anihilarea individualităţii sub presiunea unui mecanism social impersonal), a „biologismului" si „inestetismului" — ca simptomele tipice ale degradării fiinţei umane. Explicarea omului, în reprezentarea lui Mihai Ralea, trebuie înţeleasă ca produsul aspiraţiei de a formula un asemenea concept al esenţei umane care să legitimeze procesul său la adresa realităţilor incriminate mai sus, să fundamenteze dintr-un punct de vedere teoretic atitudinea sa polemică Ia adresa unor asemenea fenomene şi să deschidă calea reabilitării noţiunii veritabile de umanitate. Există o legătură subtilă între ideile centrale ale antropologiei filozofice construite de Ralea ţi *credo-ul* său social profund democratic. Adversitatea faţă de realităţi psiho-morale de genul „paroxismelor ambiţiei individuale", ale „egoismului acaparator" sau „orgoliului anarhic şi dizolvant" în opoziţie cu valorile morale ale fraternităţii, abnegaţiei, milei, solidarităţii, îţi va găsi o expresie teoretică pe un plan mai înalt în încercarea sa de antropologie filozofică.

S-ar părea că întreg eşafodajul teoretic al „explicării omului" se clădeşte doar pe generalizarea unor observaţii empirice, cu caracter strict psihologic sau antropologic. Mihai Ralea acordă într-adevăr în capitolele din *Explicarea omului* o atenţie considerabilă unor demarcaţiuni nete între psihismul animal şi psihismul uman. Dependenţei tiranice a animalului de mediu, caracterului exploziv, direct şi nemijlocit, al psihismului animal, dominat de reacţiuni automate, de reflexe instantanee, de acte instinctive şi răspunsuri rectilinii Ia excitaţiile externe — Ralea îi opune ca o trăsătură specifică a psihologiei omului aptitudinea de a supune unui proces de inhibiţie reacţiile vitale şi reflexele imediate, de a cenzura şi întîrzia impetuozitatea pornirilor, de a amina sau suspenda răspunsurile Ia provocările externe. Contactul cu un fir electric sau cu un obiect fierbinte determină la animal un reflex automat de ferire ; omul supus unei cure de faradizare sau diatermie va suporta senzaţia termică dezagreabilă ţi va îndura suferinţa dacă poate salva ceva la care ţine. In literatura marxistă a problemei, au rămas clasice analizele lui Engels asupra rolului dezvoltării mîinii, al muncii şi vorbirii, în procesul apariţiei fiinţei umane. Engels sublinia clar în fragmentul său *Rolul muncii în procesul transformării maimuţei in om* că tocmai o dată cu dezvoltarea mîinii ţi cu munca a început procesul dominării naturii de către om, lărgirea progresivă a orizontului uman prin descoperirea continuă a unor însuşiri noi, necunoscute pînă atunci, ale obiectelor naturii. „Cu cît... oamenii se depărtează mai mult de animalitate, cu atît influenţa lor asupra naturii îmbracă tot mai

mult caracterul unei acțiuni premeditate, metodice, tinzînd spre tui scop anumit, dinainte stabilit." (Marx-Engels, Opere *ales:,* voi. II. p. 77.) Mihai Ralea se arăta preocupat aproape exclusiv de aspectul subiectiv, psihologic al acestui pioces; de aci insistența sa asupra rolului *ezitării,* al *aminării,* al *creației de obstacole* în procesul acțiunilor omului asupra naturii, atenția acordată actelor de refulare a datului natural şi de subordonare a lui țelurilor umane. Determinantele obiective ale acestor mecanisme fiind însă lăsate de o parte, Mihai Ralea va radicaliza deosebirea între psihismul animal şi cel uman, formulînd constatarea că în timp ce animalul se comportă *extatic* (instinctiv, somnambulic, după expresiile lui Schelet) față de mediu, omul are virtutea de a se comporta *ascetic* în raport cu excitațiile si impulsurile naturii.

Leit-moiivul cărții lui Mihai Ralea: eliberarea omului de servitutile vieții pur biologice, aptitudinea de a se opune poruncilor mediului exterior, de a spune *nu* diverselor excitații externe (omul ar fi *„der Neinsagenkbnner")* şi de a înfăptui acte fără de nici o utilitare biologică sau care contrazic chiar instinctul de conservare fizica — apare exemplificat pe cele mai diverse planuri ale existenței. Datele antropologiei fizice sînt pU9e la contribuție pentru a demonstra ideea că însăşi alcătuirea biologică a omului, spre deosebire de animal, condiționează aptitudinea sa de a-şi amina reacțiile imediate şi de a supune unei inhibiții aceste reacții : specializării extreme a organelor în cazul diverselor tipuri de animale i se opune diferențierea relativă, păstrarea în stare rudimentară, nespecializată, a organelor umane. Caracterul „deschis", nespedalizat, „imperfect", al fiziologiei ți anatomiei umane, „inferioritatea organică" (Ralea va cita. ca şi Blaga în *Cursul de antropologie,* legea retardației biologice a olandezului L. Bolk) ar condiționa tocmai specificitatea psihică umană, aptitudinea omului de a compensa prin activitatea nervoasă superioară şi prin plasticitatea reacțiilor minusurile sale fiziceCapitolul dedicat „amînării, condiție specifica a psihologiei umane", cuprinde analize subtile şi ingenioase ale principalelor funcții psihice în lumina ideii centrale urmărite de autor : analiza percepției ca un act *suspensiv* (în opoziție cu reflexul, care e o „descărcare imediată'), implidnd un proces de atenție, de izolare a obiectului din masa anarhică a datelor senzoriale; analiza atenției ca un fenomen de monoideism

[1] Mihai Ralea, ca ți Blaga, utiliza cunoscuta lucrare a lui Arnold Gehlen, apărută în 1940, *Der Mensch.*

sufletesc, opus distracției, perindării caleidoscopice fără finalitate, poHideismului (implicînd deci *ejortul* ți acte de inhibiție mentală) ; frumoasele analize dedicate *inteligenței* în opoziție cu instinctul sau memoria; aceasta din urmă ar avea un rol conservator în organizația psihică umană, traducând automatismde, obişnuințele, rutina in conduita omului („pentru tot ce se repetă iipic e suficient instinctul sau memoria"), în timp ce inteligența e in constelația psihicului o „funcție revoluționară", care înlătură reacțiile stereotipe, oferind în fața imprevizibilului ți dificultăților vieții soluții inedite şi surprinzătoare. Analiza *voinței* subliniază insistent elementul de „asceză", de comprimare, de eroism, de victorie asupra stărilor primare şi a impulsurilor naturale, implicat de orice act volitiv. Ralea pune în lumină tocmai rezistența la pantele de facilitate ți la înclinările hedonice pe care o implică voința, treapta cea mai înaltă în evoluția psihicului uman. Studiul succesiv al diferitelor funcții psihice, de la cele inferioare la cele superioare, ar valorifica astfel ideea-cheie a antropologiei lui Ralea: specificul psihologiei umane constă în aptitudinea de a opri cursul spontaneității naturale, în a introduce termeni intermediari intre excitații şi acțiune, în a complica progresiv răspunsurile şi a întîrzia sau a amîna reacțiunile la incitațiile externe. Meritul fundamental rezidă în analiza funcțiunilor psihice prin prisma finalității lor centrale : facultatea omului de a se susfirage determinismului mecanic al mediului, de a-şi crea obstacole cu scopul de a dobîndi libertăți, de a opune succesiv naturii atitudini de rezistență, de negație dialectică, de invenție sau construcție.

Ar fi însă *o* iluzie să se vadă în eseurile de antropologic filozofică ale lui Ralea expresia unor cercetări de interes pur psihologic. Nu credem să ne înşelam descoperind în ideile directoare ale studiilor sale tentativa de a contrapune imaginii omului creată de o civilizație diformantă o reprezentare autentică, purificată, a virtuților lui *bomo humanus. Explicarea omului* este o operă cu o mai mult sau mai puțin transparentă finalitate ideologică. Atitudinea critică la adresa naturalismului şi biologismului în reprezentarea asupra omului traduce in fond atitudinea polemică perpetuă a lui Mihai Ralea față de curentele vitaliste şi iraționaliste din filozofia modernă. Rezistența obstinată pe care o opune Ralea încercării de a reduce esența ființei umane la impulsurile ei vitale este o reacție sublimată față de frenezia egoismului brutal ji a autoafirmării individuale. In capitolul poate cel mai revelatoriu, intitulat : *Etica, privită ca răsturnare a raportului 4e forțe,* Ralea a

scris pagini remarcabile asupra nobleţei fiinţei umane. Refuzul omului de a sc supune cu docilitate forţelor exterioare (naturale si sociale), refuzul de a accepta o adaptare mediocră sau un compromis prudent cu puterile străine tiuitei sale, aptitudinea de a substitui raporturilor de forţă existente, raporturi mai drepte, modificând prin acţiuni îndrăzneţe şi riscante situaţia prezentă în favoarea uneia „ideale" - erau glorificate şi exaltate de Mihai Ralea. Imperialism uliii vital, cultului „tropical" al instinctelor, virtuţilor carnasiere exaltate de Nietzsche, apologiei elanidui vital şi discreditării inteligenţei cultivate de Bergson - Ralea le opunea un veto categoric.

Analiza originală dedicată actului moral este extrem de caracteristică pentru substraturile orientării sale. Cu o formulă eseistica, Ralea avea să sublinieze drept atribute ale oricărei veritabile acţiuni morale *demonismul* şi *ascetismul.* .Fenomenul moral constă în substituirea unui act superior unei stări satisfăcute pină atunci... Dacă fac o binefacere materială unui om necăjit, renunţînd la confortul meu, e fiindcă am optat pentru o nouă soluţie pe care am crezut-o mai bună. Actul moral e aşadar *demonic,* fiindcă întrerupe o stare care îmi dădea pînă atunci o satisfacţie oarecare, mediocră sau verificată, pentru una nouă, adesea aleatorie, dar promiţătoare de satisfacţii superioare. E o instigaţie la revoluţie, la rebeliune faţă de prezent, faţă de ceea ce am acum, pentru o noutate ce mi se pare mai bună." In acelaşi timp, prin elementul de sacrificiu sau renunţare pe care îl presupune gestul părăsirii unei situaţii satisfăcătoare în favoarea uneia mai drepte — orice act moral ar implica un grad oarecare de *ascetism.*

Ceea ce îl obseda pe Mihai Raiea contemplînd viaţa socială înconjurătoare era competiţia rapace a egoismelor individuale, a lăcomiei şi a setei de putere. Ralea echivala libera expansiune a „puterilor", dezlănţuirea neinfrînată a „imperialismului vital", cu o reeditare a siărilor de „anarhie naturală". Anti-naturalismul şi anti-biologismul antropologiei sale filozofice exprimă aşadar o atitudine polemică Ja adresa modurilor de viaţă descrise mai sus. Atitudinea apare foarte pregnant în ideea centrala a capitolului despre morală ; etica ar fi apărut în organizaţia umana ca expresia necesităţii de a răsturna raporturile de forţa şi oprimare, oa expresia tendinţei de a neutraliza şi anihila libeiul exerciţiu al „puterilor" şi al imperialismului vital, opunîndu-le adevăratele valori ale cooperării şi solidarităţii umane. La baza întregii construcţii teoretice a lui Ralea stă aşadar reali-

tatea unei puternice tensiuni intre structura psihologică şi morală a societăţii imperialismului modern şi propriile sale aspiraţii umaniste. Nu se poate disjunge paradoxalul elogiu al *ascetismului* cuprins in anumite pagini ale lui Ralea (paradoxal şi prin prisma imaginii unui Mihai Ralea apologet al epicureismului şi vieţii imediate, imagine care ignora aspectele într-adevăr serioase ale scrisului sau ideologic) de puternicul său impuls criric la adresa vitalismului nietzscheean. Autorul *Explicării omului* a Intuit cu justeţe în orgiasticul vitalism nietzscheean, în cultul instinctelor şi în apologia virilităţii barbare, în „răsturnarea tuturor valorilor" propagată de imoralismul celui care a scris *jenseits von Gut und Bose,* preludiul teoretic al unei epoci de barbarie şi cruzime. *„Bellum omnmm contra ontnei* aduce degenerare prin istovire şi extenuare" — scria Ralea. Cu aceeaşi justă intuiţie, Ralea avea să denunţe tentativa lui Nictzsche şi Max Scheler de a prezenta eiogiul unor virtuţi ca generozitatea, comprehensiunea, altruismul şi solidaritatea, drept produsul unor complexe de inferioritate, generate de slăbiciunea sau invidia celor slabi în faţa celor tari. încercării de a prezenta morala democratică drept un p/odus al „resentimentului" sau al „frustrării" şi ca rezultatul unei stări de debilitate vitală — Ralea ii va opune adevărul tezei sale potrivit căreia orice act moral implică o ruptură de echilibru, înlocuirea unei situaţii date printr-o situaţie superioară, avînd drept conţinut răsturnarea raporturilor de forţă şi afirmarea valorilor devotamentului, simpatiei şi solidarităţii. „Etica socializează puterile transformîndu-le din scopuri cu finalităţi proprii în mijloace de întrebuinţare generală."

Este indispensabil să se ţină seama de faptul că preocupările de antropologie filozofică ale lui Mihai Ralea (inclusiv concluziile sale pc tărîmul psihologiei şi eticii) s-au constituit şi ca expresia luptei împotriva recrudescenţei vitalismului şi misticismului în cultura românească a epocii postbelice. Paginile de polemică împotriva ortodoxismului gindirist ji a generaţiei „crinului alb" — adesea strălucite prin efervescenţa intelectuală şi elevaţia ideologică — erau impregnate de imensa dezolare a autorului în faţa resurecţiei primitivismului şi anti-intelectualismului în mentalitatea „noii generaţii". „Rareori mi-a fost dar să văd un accent mai preistoric — scria Ralea în textul său din I'iafa *românească* intitulat *Raspulinhm* (1928) —, un glas mai cavernos pătrunzînd îndărătnic peste straturile milenare ale culturii, *o* revanşă absurdă a pitecantropului, refulat de dogme religioase şî de discipline sociale, ca în profesia

de credință a cavalerilor puri și neprihăniți ai «Crinului alb»." Ceea ce trezea îngrijorarea vizibilă a doctrinarului Viefii *românești* era tentativa ideologilor dreptei de a discredita raționalismul 51 spiritul critic (virtuți „decadente", cum ar fi spus Nietzsche) in favoarea exaltării *danului vital* și a misticismului : „Preamărirea vieții, a euforiei și a exuberanței, încurajarea biologiei primare din om sub formă de efuziuni dezordonate, paroxismul permanent al instinctelor justificat de o vagă metafizică bergsoniană ori nietzscheană dezumanizează si înjosește. Cultivarea hesliall-tății desființează ceea ce e ptopriu omului." *(Viața românească*,. 12/1929, p. 334 și 338.)

Originalitatea criticii lui Ralea la adresa acestor tendințe stă înfăptui că utiliza în primul rînd argumente de ctrdin psihologic și etic (de aci calitățile, dar ji limitele ei inevitahile). Merită a fi subliniată semnificația ideologică pe care o dobindeau altfel siudiile-speoiale de psihologie elaborate de Mihai Ralea. Studiul consacrat „Problemei inconștientului" (1926) avea drept leit-moliv ideea *conștiinței* ca o funcție *progresivă* cultivînd soluțiile inedite, creatoare, imprevizibile, în timp ce inconștientul ar avea o luncție-*conservatoare,* tezaurizînd reacțiile automatice, stereotipe. Caracterizarea fină a inconștientului ca sediu al automatismelor pahice, al elementelor sufletești scoase din circiiitul activității creatoare„ îmbătrînite, dezafectate, „pensionare", cu concluzia: „inconștientul e o deprimare, o cădere dintr-o fază sufletească superioară și receriia jntr-o stare primitivă și veche, cădere datorită oboselii centrilor nervoși' — punea clar în lumină *evoluționismvl psihologic* care stătea la baza concepției lut Ralea. Aceeași viziune evoluționistă a vieții psihice stă la baza celuilalt studiu de psihologie genetică al Iul Ralea, intitulat : *Formația ideii depersonalitate* — în care *individualitatea* și *conștiința* apăreau ca treptele superioare, cele mai complexe, ale unui îndelunga: proces, psihic evolutiv. Pe fondul unor asemenea cercetări se construia replica lui Ralea la adresa partizanilor vitalismului și anti-raționalismului; psihologul Ralea putea demonstra ca apologia incon-*știentului* și . *„v,eții"* echivala cu celebrarea unor stări de regresiune psihică, cu intervertirea realului proces al evoluției umane, cu recăderea în forme de sxistență primitive (actuale doar în, „regresiunile mintale ale nevrozelor religioase ori simple") : ....formele de conștiință sînt cele mai perfecționate și mai complexe (fiindcă le cuprind și „ celelalte) de viață sufletească. Nici o-

existență vitală nu se întoarce înapoi, *i:* bună voie, la forme inferioare."

Caracterul predominant psihologic și moralistic al criticii lui f Ralea se exprimă In tendința de a identifica dezlănțuirea lăco- \-mîei, rapacității și setei de profit, din universul social înconjurător, cu o resurecție a „stărilor de natura", cu o renaștere a impulsurilor primare și a vitalității Imediate : limitele acestei critici psihologice și moralistice se exprimau în faptul că reacția umanista a lui Ralea va lua mai alcț forma unei polemici anti-naturiste și anti-vitaliste în „explicarea omului" (și nu cea a criticii întregului mecanism social al alienării). Procesul împotriva dezumanizării ființei umane, implicat de antropologia filozofică a lui Ralea, era cel al unui psiholog și moralist raționalist: străduința principală a tuturor considerațiilor sale va fi, în consecință, demonstrația faptului că virtuțile majore ale omului s-au născut dintr-un proces continuu de inhibiție a pornirilor primare și impulsurilor vitale în favoarea unor stări de conștiință tot mat evoluate. Elogiul se va îndrepta către aptitudinea omului de a-și contempla și dirija propriile sale impulsuri, de a-și neutraliza adeseori pornirile și interesele individuale (cu impetuoziratea și urgența lor vitală caracteristice) în favoarea urmăririi unor țeluri îndepărtate, cu aparența gratuității și dezinteresării. Eseul consacrat în 1928 *Definiției vinului* (nucleul operei scrise mai tîrziu, în anii celui de al -doilea război mondial) își făcea un merit din a evidenția modul în care toate virtuțile morale superioare : *dreptatea, curajul, obiectivitate** implică o asemenea diminuare a pornirilor vitale ime--diate si a intereselor strict individuale, un relativ ascetism și o relativă devitaiizare. Analiza *obiectivității* ca virtute morală e caracteristică : „Această calitate presupune un antrenament, un -exercițiu de înăbușire zilnică a tuturor punctelor de vedere de amor propriu, de interes, de avantaj. E o *deivitalizare* sistematică... o anihilare a eului și a ambițiilor sale. E o transformare -completă a obiectelor îi persoanelor din jurul nostru, *din mijloace* pentru prosperitatea sau conservarea noastră in *scopuri* de con-iștiință... Prin aceasta, firește, legăturile noastre cu realitatea sînt cu mult lărgite. Ele nu se reduc numai la ceea ce ne profită saj ne amenință." Analiza *nobleței* ca virtute morala (una dintre cele mai subtile pagini compuse de Ralea) era inspirată de motive similare. Omul nobil — în reprezentarea lui Raita — e omul cu atenția încordată spre un orizont ideal și cu totul *distrat* față de realitatea imediată ; obsesia' creației și a ineditului îl domină ;

aversiunea intransigentă faţă de compromis, faţa de adaptarea oportunistă, faţa de calculul meschin, îl caracterizează. „Omul vulgar e veşnic la pîndă, nu-i scapă nimic, e veşnic adaptat, mereu atent, cu o lăcomie încordată, c„ o pîndire precisă a fiecărui moment avantajos. Nici o ocazie, nici o circumstanţă nu e trecută cu vederea de omul de rînd." Etosul nobleţei ar fi însă saltul peste realitatea prezentă, depăşirea ei perpetuă ; opusa satisfacţiei şi beatitudinii, nobleţea ca virtute morală ar avea prin definiţie o funcţie creatoare şi revoluţionară. Ralea subliniază că la baza *distracţiei* omului nobil se află o anumită insensibilitate la recompensele ji sancţiunile imediate, cufundarea totală în urmărirea scopului ideal. Este „sensul antibiologic al nobleţii", după frumoasa formulă paradoxală a lui Ralea : *nu* tendinţa fundamental biologică a adaptării Ia imediat caracterizează nobleţea umană. „Singurul sens al nobleţei e cel revoluţionar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în neliniştea sa de veşnica îmbunătăţire.* *{Ceea ce e nobil.* în *Explicaiea omului,* p. 341.)

Engels arată în studiul său consacrat genezei omului că „toate modurile de producţie de pînă acum au urmărit efectul utilitar cel mai direct, cel mai apropiat al muncii. Consecinţele mai depărtate, care se produc mai tîrziu şi îţi fac efectul prin repetare (î acumulare treptată, erau complet neglijate." în acelaşi contest, vorbind despre modul de viaţă capitalist. Engels scria : „Diferiţi capitalişti care domină producţia ţi schimbul nu se pot îngriji de altceva decît *de ejeitele cele mai imediate ale acţiunilor lor* (s.n.). Ba chiar — în măsura în care este vorba de utilitatea mărfii produse sau schimbate — ţi acest efect utilitar trece cu desăvîrşire pe ultimul plan, iar singurul nerv-motor rămîne profitul care urmează să fie obţinut la vînzare." Suprastructurii psihologice ţi morale a acestor moduri de viaţă, egoismului, utilitarismului îngust şi pragmatismului burghez, i se adresează replica *umanismului* lui Ralea. Dialectica sa tindea sa pună în valoare ideea că *nu* frenezia vieţii imediate, ci aptitudinea omului de a pune obstacole pornirilor sale imediate, în favoarea unor ţeluri mai înalte, sta la baza adevăratei *bumanitas* a luî *homo humanus.* Elogiul lui Ralea la adresa unor conduite „absurde" sub raportul instinctului de conservare, *ascetice* sau *gratuite* in raport cu exigenţele vieţii imediate, trebuie înţeles ca un paradox cu vizibilă adresă polemică ; „A nu mai fi mulţumit, a renunţa la tihna care ţi-o di putinţa de a trăi liniştit, conservator, idilic, comod, asigurat,. pare absurd, şi totuşi aici, în această fecundă demenţă, stă tot progresul omenirii... Progresul e dizolvarea treptată a imposibilului în porţiuni succesive, e, cu alte cuvinte, realizarea absurdului... Şi totuşi, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul." *(Ibid.,* p. 364.) Sub semnul aceluiaşi impuls polemic la adresa „realismului" ţi oportunismului filistin trebuie înţeleasă simpatia pentru ideea Iui Paul Valery : *..La gloire de l'homine c'est de se depenser pour* rien", ca ţi pentru ideea lui Max Scheler cu privite la „ascetism" ca aptitudine specific umană.

[deea de obstacol stă în centrul consideraţiilor umaniste ale lui Ralea. Originalitatea ţi meritul filozofului român constau în a fi luminat mecanismul psihologic al conduitelor progresiste din activitatea umană: necesitatea inhibiţiei unor porniri ţi impulsuri vitale pentru a deschide cimp liber realizării unor scopuri mai complexe şi mai îndepărtate. Din acest nucleu, printr-o creştere şi proliferare arborescentă, s-au născut toate consideraţiile sale antropologice. Celor care ar fi văzut aci tendinţa de a teedita un •.piritualism curent, cu clasica opoziţie viaţă-spirit, — Ralea le oferea un răspuns concludent : inhibiţia şi obsiacolarca unor impulsuri sau tendinţe vitale se fac nu cu scopul anihilării sau mortificării vieţii, nu pentru a pregăti un viitor de „cloroză biologică" umanităţii, ci cu scopul perfecţionării şi asigurării liberei ei expansiuni. „Omul pune vieţii din el o clipă zăgazuri, nu se lasă tîrît de şuvoiul ei. Bărbăieşie îi rezistă. Dar aceste zăgazuri nu urmărest suprimarea vieţii, ci perfecţionarea ei."

III

Retipărirea scrierii *Explicarea omului* la peste un sfert de veac de Ia apariţia ei este un act de justiţie intelectuală şi morală. Imaginea unui Mihai Ralea excelent în scrisul discontinuu şi fragmentar a! eseului, autor de „asociaţii surprinzătoare, nu rareori admirabile", dar lipsit de .capacitatea ascetică de a se abstrage îmr-o operă" (G. Câlinescu. în *Istoria literaturii române...),* auto' adeseori al unei adevărate „orgii de idei", spre a utiliza o expresie a sa favorită, dar inapt pentru construcţia ideologică sistematică şi durabilă, a fost ţi poate mai este foane răspîndită. Departe de a dezminţi vocaţia eseistică a scrisului lui Ralea, incarnînd-o, dimpotrivă, la un mod superior. *Explicarea omului* spulberă însă imaginea unui Ralea înzestrat exclusiv cu însuşirea definită fami-

liat de francezi prin verbul: *papilhnner* (a zbura mereu de la un lucru Ia altul, de *h* o persoană îa alia). Lucrarea demonstrează existenţa unei gîndiri coerente ji originale, oferind sinteza intelectuală a multiplelor sale activităţi ca psiholog, sociolog, moralist, estetician si critic Jirerar. Caracterul proteic *si* versatilitatea (în sensul mobilităţii extraordinare, cituşi de puţin in cel jnoral-pejorativ al cuvîntului) ca şi uimitoarea fantezie asociativă, rămîn însuşiri perpetue ale discursului său ideologic, iDnferindu-i de altfel un farmec ţi un sigiliu propriu inimitabile.

„Je prends mon bien oii Je le trouve* pare a l'i deviza actului sau intelectual. Dacă este vorba să exemplific* ideea „reîntoarcerii la natură* ca o constantă a iroriei umane, concretizată întt-0 „dialectică a bucolicului ji a industrialului", Bergson este asociat institntaneu lui Rousseau sau romanticului economist Sismondi : deşi este evident pentru noi că la democratul revoluţionar Rousseau, reîntoarcerea în natura, ca un ptrjtest împotriva artificialităţii lumii feudale şi ca o expresie a plebeianismului său doctrinar, avea un tu totul aii sens decît la romanticul an ii-capitalist Sismoiidi,' şi un sens diametral opus celui al anti-imeleciualismului sau amîindus trial ismuliii lui Bergson. Cînd Ralea scrie aşadar, în capitolul *Dialecticii bucolicului si a industrialului din Explicarea omului;* „...Bergson, tot aşa de reacţionar ca şi bismondi ori Rousseau..." (p. 1.15), el unifică personalităţi divergente sub semnul unei ido într-adevar comune : întoarcerea la natură ca un protest împotriva artificialităţii unot civilizaţii, dar sacrifică in vjrrcjul unei asemenea unificări sugestive *o* serie de mediaţiunl importante, care marchează diferenţele esenţiale între cele trei ipostaze ale „reîntoarcerii la natură* (epitetul de .reacţionar" aplicat lui Rousseau, desigur nu în sens axiologic, ci ca o pură judecată de constatare, tu titlu istoric, ilustrează totuşi prin improprietatea sa sacrificiul de care vorbeam). O, situaţie asemănătoare ne întîmpină şi cînd „Malthus, Darwin. K. Marx .." sînt asociaţi sub semnul „imaginii clare despre lupta neîncetată pentru existenţă... in tot decursul istoriei" *[Ibid*, p. 176). irrcîndn-sc peste diferenţele radicale între concepţia luptei pentru existenţă la cele trei personalităţi indicate.

„Frenezia ideologica*, despre care a vorbit G. Călinescu (nu fără un accent minimalizator), ese înu-adevăr coniubstanţială scrisului si personalităţii lui Ralea, un atribut perpetuu al eseismului său (un ultim exemplu : „Bergson, ultimul cinic", text în care Bprgscui este asociat filoîofiei cinicilor şi In primul rînd lui Diogenes, apoi lui Tolstoi, Carlyle, Ruskln, totul sub semnul oboselii în faţa

tehnicii sau urbanismului si al regresiunii in natură ; ne găsim iarăşi în laţa unei *trowaillc,* admirabilă in felul ei, cu un miez. de adevăr psihologic, dar căreia nu-i putem pretinde rigoarea t:nui adevăr strict filozofic).

Cu *Explicarea omului,* Mihai Ralea întreprinde însă o operă mai ambiţioasă decît tot ceea ce realizase pînă atunci : et urmăreşte ia stabilească notele fundamentale ale conceptului de omenie, sa definească atributele participare ale noţiunii de *humanuas,* in opoziţie cu ale celorlalte, regnuri. Ideea cărţii este de o justeţe incontestabila, chiar dacă fundamentarea şi argumentarea ei sînt susceptibile de numeroase completări sau amendamente. Inhibiţia pornirilor imcdiaie, naturale, insrinc'.ivr. în favoarea unor acte deliberative şi conţrtrucrive mai complicate este un atribut cinisti-LUtiv al fiinţei umane. Este- foarte posibil ca Ralea să fi plecat de la observarea specificului unor conduite superioare a!e fiinţei umane (morala, arta, religia), reîntoreîndu-se la formele primare ale psihismului tun.in, spre a regăsi acolo „fenomenul originar" al tuturor conduitelor specific umane. Nu numai in legătură cu religia se descoperă funcţia specific umană a unor practici ascetice, deci inhibitorii, ale logicii strict biologice, dar şi arta este privită exclusiv în *Explicarea omului* ca o „plăcere a artificialităţii". Accentele principale sînt puse pe „seninătatea avitală" si pe „curiozitatea faţă de procedeu şi reuşită", considerate drept clementele constitutive ale plăcerii estetice. Atenţia se concentrează asupra implicaţiilor caracterului de ficţiune a(artei ; suspendarea urgenţei vitale, a tot ceea ce ţine dc sfera intereselor practice şi combustia materiei în *formă,* Mihai Ralea pare să redescopere teza kantiană a frumuseţii ca „finalitate fără scop", atunci cînd scrie despre artă ca o „construcţie pentru construcţie" : „Ana f oarecum o tehnică ce şi-a uitat scopul", sau să se simtă foarte aproape de fkhopenhauer şi de teza că „Jria paralizează voinţa", ca şi de cei care au apăsat energic asupra a-pra eticiraţii sau „atcleologismului practic" (Croce) al artei. Fără îndoială tot ce scris Ralea despre plăcerea specifică produsa de artificiu şi ficţiune în artă este plin de subtilitate ţi justeţe ; dar un spirit maliţios ar putea sa se întrebe dacă între teoreticianul „militantismului artistic" ţ titlul unui eseu mai vechi din paginile *Vieţii româneşti,* reprodus în volumele *Atitudini* şi *Intre două lumi),* despre care Lovineşm scria contrariat ; „d-sa e â/tgu/ul dintre tineri care mai îndrăzneşte- , într-un momenr de vizibilă evoluţie spre estetism pur, să susţină caracterul militant al literaturii contemporane" ţi

autorul capitolului *Aria ca plăcere a artificialității din Explicarea omului,* nu există o ruptură sau o soluție de continuitate. Lucrurile se explica dacă ținem seama că singura perspectivă din care Ralea înțelegea să privească arta in *Explicarea omului* era cea dictata de ideea sa fundamentală asupra specificității ființei umane. Inhibiția datului natural, a reflexelor şj conduitelor „vita'e", fiind considerata trăsătura distinctivă a omului, Ralea va urmări să o descopere amplificată si mediată în formele itiperioare ale spiritului : „indiferența vyulă" a ariri. cxpumaia in preucupaica ei absorbantă pentru reuşita procedeului si attificiului, i se părea o confirmare excelentă a tezei sale despre *homimlatea* ființei umane. Vocația omului pentru cons-iiucția de opere „inutile", care contrazic logica strict utilitară a vieții practice, şi-ar găsi o expresie elocventă în creația artistică.

Nu mai este, aşadar, chiar o surpriză să-1 vedem scriind în concluziile capitolului sau despre artă: „Formalismul, în orice caz, e mai aproape decît alte explicații de natura artificială a artei şi de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, nițel cam fada, ca orice e lipsit de suc vital..." (p. 218). Să amintim că *ți* Kant a vorbit la un moment dat. în *Critica paterii de judecată,* despre plăcerea in fața frumosului ca despre „ein trockenes Wohlgefallen" („o plăcere fadă") ?

Mihai Ralea se apăra în introducerea cărții sale de îcWa că »l urmări să propună un „sistem", dezavuînd tot ceea ce ține de „obsesia monoideistă." Adevărul este că gustul pentru concret, pentru pluralism şi descentralizare (spre a utiliza un concepi al lui William James, care îi era scump) l-a caracterizat mereu. Dacă analiza consacrată artei în capitolul din *Explicarea omului* suferă de o unilateralitate a perspectivei, fără a fi cîtuşi de puțin eronată în substanța ei, nu putem să nu o punem în legătură cu voința de consecvența a autorului față de premisa cărții sale. întrebarea legitimă este cum ve explică, chiar la origine, apariția inhibiției şi refulării datului natural, a *amînĂrii ți ezitării,* ca atitudini specific umane ? Căror necesitați le-a răspuns emergența unor asemenea însuşiți, coincidente la Ralea m însuşi fenomenul antropogenezei ? Iar în prelungirea unei asemenea întrebări, se ridica, nu mai puțin legitimă, cea cu privire la funcția în economia spiritului uman a unei activilăți dt genul „construcției pentru construcție", al unei .tehnici* care renunță în mod programatic)a orice scop practic şi utihiar, cum este definită în *Explicarea omului* arta ? Dacă Mihai Ralea ar fi ținut seama în

antiopogenez» sa de rolul hotărîtor al *travaliului,* ca factor fundamental de diferențiere între psihismul animal si psihismul uman, răspunsul U prima întrebare ar fi apărut limpede. Tocmai apariția muncii, ca o activitate teleologică, explică apariția conduitelor de inhibiție şi suspendare a reflexelor primare, de ezitare sau de complicare 3 răspunsului la excitațiile externe. O asemenea metodă geneiic-ontologică ar fi trebuit să (ie aplicată şi în explicarea formelor înalte ale vieții spirituale. Nimic nu a apărut în viața socială ca *o* „finalitate firi scop". Tensiunea între subiectivitate şi obiectivitate, genuină şi frustă in procesul muncii, complicată în actele evoluate ale spiritului, stă la baza apariției ariei, ca şi a religiei sau filozofiei. Mihai Ralea a fost frapat de caracterul, „absurd", in raport cu logica strict biologică, al unor conduite umane superioare, de dezinteresarea, asceza şi dematerializarea implicate de actele morale, estetice sau religioase. Cu o metodă tipic eseistică (în sensul superior al cuvîntului), el a unificat ansamblu] lor sub semnul unei Idei fundamentale, din car^ nu Jipseş,te nuanța paradoxală. Meritul său esențial este de a fi demonstrat că pe măsură ce urcăm scara filogeneiică a spiritului, procesul de contrariere şi neutralizare a pornirilor imediate sau intereselor strict practice se accentuează ; ideea că forme superioare de activitate spirituală («hostii nobleței sau creația artistică) se .caracter rizează printr-o relativă a-practicitate sau dezinteresare, printr-o logică gratuită şi „absurdă" în raport cu cea a intereselor naturale şi a egoismului uri[1tar, este de netăgăduit. CI vede si în religie „construcția de înăbuşire a excesului de viață brutală şi o spiritualizare anemiată", cu semnificația de „a nega tot ce oferă viața şi a nu lăsa dintr-însa decît just atit cît e necesar la marea inițiere către lumea cenuşie a absolutului" (p. 188). Adevărul este că o „utilitate deghizata", spre a utiliza chiar o expresie a sa, exista chiar în formele cele mai rarefiate şi evoluate ale. spiritului. Plăcerea estetică, de pildă, este mult mai mult decît admirați», în fața eleganței sau ingeniozității unor procedee, decît o „plăcere a artificialității", cum o prezintă Ralea. Impresia noastră este că în-*Explicarea. omului* iți face loc o anumită subapreciere a efecițlor socialității propriu-zise asupra devenirii omului ca om. Existi^, nu numai o tensiune om-natură, societate-existența naturală, dar şi, p tensiune imra-sociala : de pildă, intre interesele individului,,, c? subiectivitate particulară sau ca expresie a unui grup limitat, şi interesele umanității, ca umanitate (exprimate desigur istoric prin interesele unor indivizi, grupuri, clase sociale determinate). Cruzi-

mea unui individ, membru al societăţii moderne, se deosebeşte radical de cruzimea „naturală" a membrului unui trib primitiv. La rîndul ei, pe un alt plan, diferenţa înire activitatea strict militară si activitatea estetică nu poate fi înţeleasă decît prin prisma *sociaiităţii* specifice fiinţei umane. Ana a fost definită pe bună dreptate ca „auto-conşninţa umanităţii", ca expresia nu a conştiinţei empirice, „particulare", cî a conştiinţei de speţă a umanităţii ca umanitate (C-eorg Lukăcs). Neutralizarea intereselor imediate exercitată de artă (foarte bine pusă în lumină ţi de Mihai Ralea, cu o remarcabilă polemică împotriva naturalismului) are o finalitate precisă : evocarea conştiinţei de speţă a omului, ridicarea lui la treapta universalităţii umane. Si în cazul religiei, o analiză mai adîncă a mecanismelor sociale ale fenomenului religios ar fi arătat că oroarea de „relativ" ţi de „determinare", situate la Ralea Ia baza nevoii religioase, sînt de fapt expresia divorţului fără soluţie între existenţa empirică, particulară, „crearurală" a omului ţi setea sa inextinguibilă către un sens *universal* al existenţei. Hiatusul între cele două planuri, expresie a opacităţii li impenetrabililăţii vieţii sociale, perpetuează nevoia religioasă; e. data însă dobîndită *transparenţa,* o daiă cu suprimarea treptată a anarhiei din viaţa socială, armonia între conştiinţa individuală ji conştiinţa de speţă a umanităţii se realizează în planul imanenţei, eliminîndu-se nevoia si cultul transcendentelor.

Să spunem, în sfirşit, nu fără legătură cu obiecţiile de mai sus, ca anumite rezerve sînt trezite ţi de teza lui Ralea cu privire la existenţa unei dialectici pendulare perpetue de-a lungul istoriei „între bucolic si industrial". Mihai Ralea are, fără îndoială, dreptate să sublinieze că „danul constructiv nu poate refula total niciodată datul natural", că „viaţa tuturor societăţilor, ca ţi viaţa noastră sufletească, e un compromis între construcţia umană ţi drepturile pe care ţi le cere mereu natura..." (p. 136). Marx însuţi a vorbit în legătură cu socializarea creseîndă a existenţei umane de o „împingere înapoi a limitelor naturale" (Zuriickweichen der Narurschranke), nu însă de suprimarea lor. Resurecţia „stărilor de natură" împotriva artificialităţii unor construcţii umane se desfăşoară totdeauna în tipare sociale determinate (astăzi, de pildă, lupta împotriva poluării mediului). Resurecţia naturii nu poate fi înţeleasă ca o *revenire* la stări 51 profesii specifice .stării de natură" a umanităţii ; iată de ce formularea lui Mihai Ralea : „istoria e o veţnică alternaţie între tehnic şi bucolic, între inginer ţi savant, pe de o parte, şi între soldat şi cioban, pe de alta". ne apare ca un paradox de nuanţă spengleriană, susceptibil de o corectură esenţială sub raportul strictului adevăr. Re-echilibrarea perpetuă a raportului între „natură" şi „societate" implică adaptarea construcţiilor artificiale la imperativele naturale ,i sociale ale existenţei umane, otdonarea lor armonioasa, nu însă revenirea la stări revolute, iremediabil anacronice.

Mihai Ralea a scris *Explicarea omului* în ultimii ani ai celui de al doilea război mondial ţi a tipărit-o imediat după sfîrşitul lui. Umanitatea se găsea la capătul unei perioade istorice teribile ; interogaţiile cu privire la natura şi esenţa lui *borna humanus* se puneau cu o acuitate fără precedent. Cele mai diferite conştiinţe filozofice ale timpului şi-au formulat răspunsul lor. Este suficient să amintim poate distanţa între răspunsul umanistului neo-kanrian Ernst Cassjrer, cuprins în cartea care poate fi considerată testamentul său filozofic : *Essay on Man* (1941), scrisă si tipărită în exilul său american, şi răspunsul lui Martin Heidegger din celebra sa Scrisoare *despre umanism* (1946), rechizitoriu împotriva întregului umanism clasic ţi modern, acuzat de a fi expresia *uitării* Existenţei ca Existenţă (Seinivergessenheit) ţi a eclipsării întrebărilor originare cu privire Ia adevărata *humanitas.* Gîndirea filozofică românească a adus prin *Explicarea omului* un răspuns demn într-un asemenea concert de voci divergente. La trei ani de Ia apariţie, cartea a fost tradusă în franceză (de către Eugen Ionescu) şi a apărut în 1949 la *Presses Vniversitaires de France.* Un talent de gînditor şi de eseist remarcabil, cu o fibră democratică nealterată, s-a exprimat într-o carie rotundă, care reprezintă treapta de sus a întregii sale activităţi. *Explicarea omului* este o operă durabilă a gîndirii democratice românetti.

N. TERŢULIAN

NOTA ASUPRA EDIȚIEI

Ediția de față reproduce textul volumului *Explicarea omului*, apărut la Editura „Caj-tea Românească" în 1946. Menționăm că o «erie de capitole din carte au fost tipărite anterior in revista *Viata românească* (seria 1944—1946). Transcrierea textului pentru actuala ediție a pus o serie de probleme d ficile, deoarece testul originar, ce! al cărții din 1946, cuprinde nu puține erori de tipar, greșeli în transcrierea titlurilor sau a numelor, neglijențe în prezentarea citatelor etc. Manuscrisul autorului nefiind de găsit, corecturile au fost făcute de noi, acolo unde ne aflam în iața unor erori evidente de transcriere sau unde ni s-a părut că se impun in mod neapărat, (fixarea mai precisă a unor citate, restaurarea textului unor fraze neclare din pricina unor erori de tipar, ortografierea corectă a unor nume etc.) Desigur că nu toate lacunele, de natura celor menționate mai sus, iu putut fi eliminate.

***Explicarea omului*, opera cea mai împlnită a lui Miliai Ralea, inaugurează seria de *Scrieri* a autorului, destinată să apară în mai multe volume. Este evident că drept critenu de grupare a lor nu a fost .des cel crono'ogic. Textele de critică ți estetică literară, studiile de psihologie ți sociologie, eseistica 51 reflecțiile de moralist, impresiile și notele de călătorie vor forma materia celorlalte volume.**

N. TERTULIAN

CUVINT ÎNAINTE

Studiul prezentat în volumul de față e prima lucrare sistematică, de proporții mai mari, pe care autorul a scris-o de la *Ideea de revoluție* publicată în 1923. Ea își are originea într-un studiu despre *Definiția omului* apărut în 1928 în *Viața românească.* Acolo se găsea în germeni ideea generală care a servit drept fundament la edificiul prezentat aici. Pe vremea aceea lucrările lui Max Scheler sau Ludwîg Klages, cu care unele concluzii ale *Explicării omului* pot avea înrudiri sau oferi analogii, nu erau încă publicate sau, în orice caz, erau necunoscute autorului. Concluziile încheiate azi datează, așadar, de aproape două decenii în preocupările lui.

în imediata sa înfățișare, studiul nostru se prezintă ca un sistem de rațiune practică. Marile probleme legate de personalitatea umană, de la etica la religie şî artă, sînt examinate dintr-un punct de vedere unitar. Marile teme ale lumii morale sînt văzute printr-o interpretare care le așază la baza un „fenomen primar" Unic, acela de amînarej de oprire sau de obstacol. într-o formulă redusă la ultima expresie de simplicitate se poate spune că : „omul e animalul care-şi poate amîna sau opri reacțiunjle". Ideea de obstacol sau de autoobstacol capătă astfel un rol principal în sensul dat noțiunii de omenie, înțeleasă drept calitatea de a fi om, echivalentă cu aceea de umanitate, care avlnd: anexată

adiacent şi un alt înţeles a fost înlăturată. Omenie înseamnă, aşadar, aptitudinea pe care o implică în el omul, după cum bătrîneţea e starea de a fi bătrîn, ori animalitatea aceea de a fi animal. Se încearcă astfel de a explica unitar modalitatea însuşirii de om. Studiul îmbracă o semnificaţie umanistă. Ideea de obstacol, completînd ideea de cauzalitate în accepţia cosmogonică, aplicată lumii fizice, naturii, va fi încercată într-o altă lucrare în preparaţie, sub titlul *Obstacol şi mjinit.*

O astfel de explicaţie coerentă nu are în ea nimic din obsesia monoideistă a unui sistem metafizic. Ea nu pleacă de la o idee preconcepută pentru a sili fenomenele să intre în ea, ci, plecind de la varietatea faptelor, încearcă să tragă o concluzie de ansamblu. F. Engels îţi *Anti-Diibring* a arătat inanitatea construcţiilor meiafizice sistematice. Cu drept cuvînt însă a admis gîndirea generalizantă ca o încheiere închegată a varietăţii infinite a aspectelor naturii şi societăţii. *Origina speţelor,* ca şi *Capitalul,* fără să fie opere de viziune metafizică, prezintă arsenalul imens al faptelor sub o interpretare unitară. Raportarea fenomenelor la acelaşi punct de vedere fecundează prin ipotezele ei nenumărate alte cercetări, împacă soluţii adverse care împiedica progresul] intelectual prin infinite controverse. A pune ordine în idei e un act de salubritate ideologică. Aceasta nu are nimic comun cu ceea ce se cheamă, către sfîrşitul adolescenţei intelectuale — care poate fi mai scurta, ori mai lungă •—, a tinde către un „sistem". Starea naiv metafizică e o formă facilă şi în definitiv primitivă de gîndire, caracterisiîcă începuturilor ca şi crepusculului meditaţiei filozofice.

La început „sistemul" c o formă de reacţie lirică temperamentala ori de-a dreptul endocrinică, legată de transformările bruşte ale pubertăţii spirituale.

Dan fericire, îm aceeaşi epocă, gîndirea monoton unitară e mereu Trădată de veleităţile neconţinute ale vieţii care descoperă prin curiozitatea tinereţii mereu alte caleidoscopice perspective. In aceasta fază, aspiraţia snobistică sau temperamental metafizică e corectată de ceea ce formează esenţa tinereţii : inclinaţia pluralistă. Din contra, primele semne ale senilităţii vestesc gustul de a ordona minunatul şi infinitul peisaj al existenţei în cenuşii viziuni de manie cerebrală. Sistematizarea metafizică e de ordinul sclerozei. Aceste tabieturi gnoseologice trebuiesc refuzate cu orice chip. A explica coerent însă, ajungînd —• nu plecind — la un punct de sprijin fix, e altceva. Dar chiar în această postură justa generalitatea explicaţiei nu trebuie să întunece autonomia detaliilor, care se cer gîndite pe lingă relaţia lor cu ansamblul concluziei, în specificitatea lor. Obsesia sistematică nu trebuie să anihileze tot ce nu intră într-un anumit criteriu. Sohopenhauer, Marx, Engels, William James ori Scheier au prezentat, pe lîngă „sistemele" lor, nenumărate consideraţii variate asupra unor amănunte, lăsînd universului şî... cititorului oarecare spirit de descentralizare.

Studiul de faţă se mai poate prezenta şi ca o încercare de antropologie filozofică. în ultimii ani, numeroşi filozofi, de Ia Max Scheier la A. Gehlen, s-au consacrat problemei omului, creînd, pe lîngă vechea antropologie fizică, una filozofică. Monografia noastră despre om se înscrie şi ea în rîndul aceloraşi tendinţe.

Dar ceea ce am voit mai ales în această lucrare e un studiu asupra suprastructurii societăţilor omeneşti, asupra ceea ce constituie realitatea sufletească a omului manifestată prin morală, artă, religie etc. Structura societăţilor, luminată printr-o ştiinţă impunătoare, la care au contribuit K. Marx, Engels, E. Durkheim, Lenin si Stalin, nu mai prezintă azi prea multe mistere.

Dialectica veşnica a fenomenelor va aduce, fără îndoială, schimbări de înregistrat în viitor. Legile generale au fost însă formulate. Materialismul dialectic răspunde azi complet tuturor problemelor de bază ale structurii sociale, aşa cum se prezintă pîna în momentul de faţă. Clasicii socialismului au menţionat şi au recunoscut realitatea unei suprastructuri. Preocupaţi însă de a indica fundamentul legilor structurale, adînciţi în preocuparea ridicării temeliilor prime ale edifi-

«itilmY pe de altă parte angrenați în vîrtejul luptelor 'politice şi al organizării practice, al tacticii de partid ori-de guvernămînt, ei nu au avut răgazul clipelor de meditaţie senină în care să indice — ceea ce ar fi fost posibil numai într-o eră de oarecare victorie socia-listă — caracteristica şi sensul vieţii de suprastructură.

într-o primă fază s-a încercat pe ici pe colo să se explice manifestările spirituale ca fiind produsul *nemijlocit* al structurii, identice cu aceast'a, reieşînd din aceleaşi legi si din aceleaşi principii deterministe.

Adică s-a încercat contopirea suprastructurii în structură. Engels, în *Ayui-Duhring,* a atras atenţia asupra acestei identificări sumare şi a combătut de asemeni materialismul mecanic şi naiv. Lenin la fel. Nu s-a ţinut seamă însă de această observaţie a maeştrilor. A urmat atunci identificarea Fiziologiei cu Psihologia, a Eticii cu Darwinismul, a artei cu copierea naturii etc.

în Unii generale, suprastructura ascultă de ordinele ori măcar de influenţele hotărîte şi inevitabile ale structurii. Cauzele însă fiind multiple, ele se interferează şi rezultatul devine complex.

Drumul larg al marii cauzalităţi urmează clar aceste directive. Văzul de pe o înălţime care-l domină, el pare rectiliniu. Considerat mai de aproape însă, el prezintă întortocheri şi reveniri. Diferite momente istorice, prin reziduurile lor, îşi încalcă influenţele. Hegel, ca şi Marx, au arătat că progresul prezintă aspectul unei spirale. Revenirile, regresurile, oprelîle, înconjururile sînt semănate pe această cale. Toate acestea se desfăşoară pe traseul întortochiat al dialecticii hegeliano-marxiste. Daca n-ar fi negări şt afirmări, acceptări şi opoziţii, n-ar exista mişcare, adică ar fi negată însăşi esenţa dialecticii. Aceasta este şi superioritatea concepţiei evoluţioniste hegeliano-marxiste faţă de concepţia simplistă spenceriană. Vladimir Ilici Lenin a înţeles bine sensul adevărat al dialecticii marxiste. „O dezvoltare £are repetă oarecum treptele deja străbătute, dar într-un alt chip, pe o bază mai înaltă («negaţiunea negaţiunii»), o dezvoltare care are loc, pentru a spune astfel, în spirala, şi nu în linie dreaptă; o dezvoltare prin salturi, catastrofe, revoluţii, «întreruperi ale mersului treptat» ; prefacerea cantităţii în calitate; impulsii lăuntrice spre dezvoltare, provocate de contrazicere, de ciocnirea forţelor şi tendinţelor felurite ce acţionează asupra unui corp dat sau asupra unui fenomen sau al unei societăţi date ; interdependenţa şi legătura strînsă, indisolubilă, a *tuturor* laturilor aceluiaşi fenomen (la care istoria face să apară necontenit laturi noi), o legătură care înfăţişează procesul mişcării universale, proces unic şi guvernat de legi — acestea sînt cîteva trasaturi ale dialecticii, ale acestei teorii a dezvoltării, mult mai bogată decît teoriile obişnuite" [1].

Din vechea tricbotomie, teză, antiteză, sinteză a lui Hegel, K. Marx a evidenţiat pe concret mersul istoriei, făcut din ciocniri şi împăcări, din avînturi şi poticneli, din luptă de clasă, din etape istorice care se neagă una pe alta. Luminat astfel de eclerajul dialecticii, mersul societăţilor omeneşti devine inteligibil.

Dar dialectica nu se aplică numai în interiorul vieţii sociale şi al istoriei. Ea poate privi şi raporturile socie-'taţii cu natura, ale omului cu ambianţa cosmică care-l .înconjoară. Un precursor al lui Marx, Saint-Simon, vedea sfîrşitul luptelor sociale prin deplasarea opoziţiei Nţi luptei de exploatare a omului de către om la opoziţia fi exploatarea naturii de către om. Există fără îndoială jj'O *antiteză dialectică între om ţi natură.* De la tehnicile ^primitive şi de la magie la industrialismul modern, de i la religia triburilor la filozofia europeană moderna, omul se smulge din natură şi imprimă acesteia tehnica şi opera inventivităţii sale. Natura e ceea ce e dat, •civilizaţia e ceea ce e uman construit. Există o *dialectică a datului ţî a construitului.*

Marxiştii au insistat de nenumărate ori asupra erorii materialismului mecanic, static, insistînd asupra avantajelor explicative ale materialismului dialectic. In această privinţă, omul e produs al naturii, dar se sforţează mereu să se desprindă de aceasta printr-o luptă

[1] V, I. Lenin, *Karl Marx,* publicat în ediţia a 7-a a Enciclopediei Granat.

continuă. El opune rezistenței naturii, o veşnică plăsmuire. Marxismul se sprijină pe ideea construcției tehnice, industriale.

Această construcție în opoziție cu datul natural dă sensul dialectic al suprastructurii. Impulsul economic, manifestat prin formele de producție care explica înăuntrul societății forma generală a suprastructurilor, e şi el, prin tehnicile pe care le creează, o formă de construcție umană opusă naturii fruste. Intre economie şi natură, ca şi între artă, religie ori morală, pe de o parte, şi natură, pe de alta, e aceeaşi antinomie.

Aşadar, se poate explica semnificația suprastructurilor din două puncte de vedere. Mai întîi, formele vieții spirituale sfnt determinate de structura economiei şi de raporturile de producție, aşa cum a arătat marxismul, în al doilea rînd, felul de viață economic, împreună cu celelalte aspecte de viață sufletească pe care le influențează : arta, religia, morala, apar ca construcții omeneşti în opoziție cu natura.

Primul punct de vedere a fost lămurit' de concepția materialismului dialectic. Ne vom ocupa în acest volum de cel de al doilea aspect, după care însăşi conduita economică (a fortiori şi celelalte produse ale civilizației) sînt creațiuni obținute prin refularea datului natural.

Aceasta nu înseamnă că lanțul determinismului natural e rupt. El lucrează mereu şi e continuu prezent în firea omenească. Numai că el e mereu întrerupt, amînat, complicat, deviat. Dacă am asculta mereu şi integral poruncile sale, civilizația nu ar fi posibilă. Numai ciocnirea natură-om poate crea realitatea dialectica-Omul nu e conungent, adică eliberat din cauzalitatea naturală. Singura lui posibilitate de rezistență în raport cu aceasta e *ezitarea.*

Amînîndu-şl reacțiunile, refuzînd un determinism vital direct şi imediat, el îşi poate complica şi combina răspunsurile. Omul nu se poate smulge din determinismul natural. Dar el îl poate opri o clipă spre a-l domestici şi utiliza. Prima sa poziție e de negațiune dialectică, de rezistență, de invenție, de piedici. Omul e un creator de piedici, pentru a-şi Înfiripa anumite libertăți. Creațiunile sale, de la economie la arta şt morala, se înfățişează ca alcătuiri proprii.

Odată tăiat cordonul ombilical care leagă aceste creațiuni de impulsul natural, ceea ce nu înseamnă prm aceasta ca s-au suprimat toate legile eredității, ele **reu**şesc să aibă o viață proprie. Sa le urmărim ,n aceasta ipostază.

CAPITOLUL I

AFIRMĂRILE ŞI ABSENŢELE IDEII DE OM

Din cele mai vechi timpuri şi în toate formele de societaie, ideea de om e prezentă. Miturile contemporane cu cele mai rudimentare începuturi ale civilizaţiei se ocupă de originea şi soarta omului, de situaţia lui în lume, de raporturile sale cu divinitatea etc. Luăm cunoştinţă de perenitatea fiinţei omeneşti încă din frageda noastră copilărie, o dată cu povestea izgonirii lui Adam din rai pentru crimn sa de curiozitate şi lubricitate, pentru îndrăzneala pe care a schiţat-o ca să iasă din condiţia sa precara de om. Religiile, magia, legendele, epopeile, toate conţin aci ca un substrat inconştient, aci descrisa direct, situaţia destinului omenesc şi, viaţa vîtoare fiind presupusă, condiţiile modeste şi efemere ale vieţii de aici, de pe pămînt.

Dacă analizăm cu atenţie conţinutul acestor produsuri de imaginaţie populară, situaţia omului se desprinde relativ, în acord sau în contrazicere cu o serie de realităţi cu care ideea de om formează oarecum o opoziţie, un fond, pe care silueta fiinţei omeneşti se impune sau se şterge printr-un efect de contrast. în raport cu virulenţa sau cu debilitatea altor concepte, ideea de om devine mai luminoasă ori mai ştearsă.

în sensul cel mai larg, umanismul înseamnă orice preocupare de a determina sau de a explica naiv ori cultivat fiinţa sau natura omului. Vicisitudinile acestei idei umaniste variază de la epoca la epoca, de la societate la societate, de la tip cultural Ia tip cultu-

ral. Ele se schimbă după structura fiecărei societăţi si, *cum* pomeneam mai sus, după intensitatea cu care se impun alte idei, care ckeodată ajută, alteori eclipsează gîndurile relative la soarta sau fiinţa omului. De aici momente de afirmare, de dezvoltare şi atenţie pentru noţiunea de om, sau momente de uitare, de absenţă, adevărate amnezii ale preocupării umaniste, în care orice gînd privitor la fiinţa noastră decade, se şterge, dispare din temele pe care şi le pune la ordinea zilei o anumită cultură.

în special trei sînt ideile care în trecut au făcut concurenţă interesului umanist: ideea de divinitate, ideea de societate şi ideea de natură. în perioadele cînd_ una din aceste trei teme s-a menţinut cu un deosebit accent pe primul plan al vieţii istorice, ideea dejsm păleşte si dispare. O altă lumină o orbeşte, o lasă în umbră. Ea -nu poate găsi nici un interes în sufletul oamenilor, nu poate grupa elementele cu care să atragă atenţia spre a fi luată în considerare.

Din conira, ori de cîte ori preocuparea publică se îndreaptă către om, aceasta înseamnă ca gîndirea bigot-religioasă, tiranic-eocială, sau mecanist-ştiinţifică nu se găseşte Ia apogeul lor. Afirmările umaniste sînt în raport invers proporţional cu succesul acestor trei preocupări. Aşa a fost în trecut. Vom vedea cum astăzi ideea de om încearcă să se concilieze cu religia, cu ştiinţa şi cu socialismul. O analiză rapidă ne va lămuri.

Mai întîi, orice umanism conţine în el o sămînţă de ateism. Interesul pentru treburile omeneşti însemnează laicism, indică o stare sufleteasca secularizară. Epocile de aur ale vieţii religioase pleacă de la ideea) ca omul e un amănunt al creaţiunii între atîtea altele. în_ spectacolul _ grandios, sublim al universului, operă măreaţă a divinităţii, omul are acelaşi Ioc cu animalele necuvînţatoare, cu ierburile, cu munţii şi cu apele. E un detaliu zvîrlit aici de bunăvoinţa providenţei, în faţa unei puteri infinite, veleităţile sale mizere nu pot însemna^ nimic. Omul e contopit ori împrăştiat în opera divina, fără putere, fără fiinţă ori soartă proprie. Eternitatea, nemurirea sînt atributele dumnezeirii. Omul reprezintă un abia perceptibil moment din acest

lanţ fără sfîrşit. El apare şi dispare într-o scăpărare de fulger, care-i luminează o clipa existenţa. Totul e la dispoziţia şi în mîinile providenţei, puterea omului neînsernnînd absolut nimic.

E uşor de înţeles atunci că ideea umanistă nu poate trăi şi nu se poate dezvolta în perioadele de fervoare religioasă acută. Evul mediu, profund religios, a înăbuşit peste tot concepţia vreunei importanţe oarecare a omului. Ţările de intens misticism, ca Spania de pilda, n-au avut ceea ce s-a ruumit în ake părţi Renaştere. A trebuit o religie foarte laicizata ca aceea a vechii Helade ca să scoboare pe zei printre oameni. Epocile de aur ale brahmanismului sau creştinismului au întunecat complet orice preocupare faţă de om. Au trebuit timpuri de decadenţă religioasă pentru ca concepţia umanista sa se poată înfiripa.

Aceeaşi stare neprielnica reflecţiilor despre om apare şi în epocile în care concepţia despre societate tinde către un tip puternic centralizat. In clanul totemic primitiv nici măcar divinitatea nu e individualizata. Ea se prezintă sub forma unei puteri anonime care e „mana". Abia mai tîrziu apar eroii şi zeii sub _ forma unor persoane. Umanismul apare o dată cu individualismul organizaţiei de „cetăţi" a lumii greco-romane. Omul devine astfel echivalent cU „individul". Culturile de tip strict colectiv, în care individul nu s-a degajat complet de mediu, nu se interesează de soarta omului.

Ca şi în cazul predominării excesive a ideii divine, în tipurile culturale socializate, omul capătă o existenţa secundară, accesorie. Ei e înglobat mediului şt nu poate căpăta o determinare autonomă. Ideea de om se formează o dată cu aceea de individualitate, care este calitatea principală a primei.

Vom vedea mai departe cum e posibil în zilele noastre un umanism socialist. Dar aceasta presupune trecerea printr-o altă faza, prin aceea a diferenţierii individualiste.

Ca şi starea religioasă prea frecventă, ca şi structura socială prea tiranica, mentalitatea ştiinţifică — aşa cum s-a afirmat ea la începutul secolului al XIX-lea, aceea care face din „natură" şî din ordinea naturală cheia

universului, produce de asemeni o amnezie a ideii de om. Ordinea naturală presupune o explicație a fenomenelor de jos tn sus. Adică reducerea superiorului la inferior. *In* acest cadru explicativ, omul devine un animal oarecare, cel mult un animal mai perfecționat. El e introdus în linia de continuitate a fenomenelor biologice, cu rangul de fenomen ceva mai complicat, dar totuşi făcînd parte din aceeaşi mare familie. E acelaşi mod de absorbție ca şi în cazul religiei sau al societății. Acolo omul devenea un detaliu al divinității ori al grupului social. Aki devine un accesoriu al naturii care o înglobează în logica şi conținutul ei. Orice pretenție de autonomie hoministă dispare. De la faptul fizico-chimic la cel fiziologic şi de la acesta la acel sufletesc, adică omenesc, e o unitate neîntreruptă. Pentru Descartes şi cartezieni, animalele erau o speță de maşini, iar omul era un animal, adică o maşină perfecționată, într-un acces de sistematizare mecanicista, Taine a definit omul „Un theoreme qui marche". Formula mecanică face posibilă maşina ; animalul e un fel de maşină, iar omul — un animal, adică întruchiparea vie a unui principiu matematic. A venit pe urmă materialismul secolului al XVIIl-lea. Unul din reprezentanții cei mai celebri ai acestei doctrine, La Mettrie, a zvîrlit în lume concepția lui „l'homme-machine". E evident că pozitivismul a trebuit sa fie încîniat de asemenea formule. Biologismul evoluționist al sec. al XlX-lea a lărgit şi a adus toate luminile posibile în ajutorul ideii identității între om şi animal, admițând doar pentru cel dintîî oarecare diferențe de grad. Darwin şi Spencer au făcut tot ce au putut pentru creațiunea unei filozofii naturale de continuitate om-animal. Omul era astfel repus în cadrul ordinii naturale avînd un oarecare rang în ierarhie, dar fiind determinat în toate atributele sale de aceleaşi legi ca ale întregii lumi zoologice. „Natura" elimina astfel ca şi „Religia" ori „Societatea" posibilitatea unei existențe independente a omului. Atunci s-a creat teoria „descendenței", adică a subordonării omului la regnul animal. în aceste condiții, originalitatea omului nu putea fi indicată.

Mai tîrziu însă, către sfîrsitn] secolului trecut, cînd anumiți filozofi au încercat oarecari tentative discontinuiste, ideea de om părea că poate aştepta oarecare speranțe de autonomie. Bergson, unul din protagoniştii acestei filozofii de independență discontinuistă, care refuza asimilarea fenomenelor sufleteşti cu cele biologice şi chiar a acestora cu cele mecanice, fizîco-cbimice, a prezentat totuşi pe om sub forma unui animal activ, „homo faber", predestinat să acționeze industrios şi să transforme în sensul vieții şi al instinctului de conservare ambianța manufacturată spre avantajul său.

Rostul şi esența omului fiind acțiunea şi aceasta neavînd alt imbold decît adaptarea pentru conservarea vieții, Bergson, discontinuist în metafizica sa, devenea în antropologie un biologist ca toți ceilalți predecesori ai săi. Contradicția bergsom'ană constă *în* nepotrivirea între aspirația către libertate, manifestată chiar sub forma unui vitalism în sistemul sau general filozofic, şî inserarea omului în rîndul animalelor „fabricatoare" pe un punct de vedere strict biologist.

Astfel toate concepțiile care pleacă de la ideea „naturii" sacrifica aspirațiile specifice ale ființei omeneşti.

Dacă ideile de divinitate, de societate şi de natură au înăbuşit în unele epoci sau culturi interesul ideologic pentru om, ideea umanista a reuşit totuşi să se afirme în altele, cînd aceste concurențe slăbeau din intensitatea lor. în condiții mai prielnice, omul a început să se gîndească la el însuşi şi să-şi alcătuiască drferite portrete despre dînsul. El s-a închipuit într-o serie întreagă de tipuri care reprezentau dezideratele ideale ale timpului[1].

Marile sforțări umaniste au fost tot atîtea dezrobiri față de tirania religioasă, societaristă sau mecanic-

[1] **Vezi în această privință : Tudor Vianti, *Transformările ideii de* om, Bucureşti, 1942 ; M, Scheier, *Die Idee des Memcben.***

ştiinţifică. Era, evident, greu ca omul să capete o existenţă individuală prin opoziţia făcută divinităţii, în domeniul însuşi al speculaţiei religioase. Trecător si mărginii, el nu se putea defini prin rezistenţa faţă de eternitate si absolut. Cu toate acestea, în însuţi cadrul religiilor, omul şi-a inventat o speţă de nemurire, cel puţin într-o **a** doua viaţă, dacă nu în aceasta. Unele religii **au** introdus perspectiva paradisului, altele pe **acelea** a metempsihozei, altele pe **aceea** a inearnaţiunii, a perpetuării unei existenţe în forma de „suflete ale strămoşilor*, spirite etc. Viaţa omenească a fost prelungită astfel dincolo de limitele pieriioare ale existenţei noastre aici pe pămînt în forma concreta în care a fost dată viaţa. Lumea elenă a mers mai departe, umplînd abisul dintre providenţă şi oameni prin doua căi : a conceput mai întîi zeii însufleţiţi de conduite omeneşti, i-a coborît din Olimp pe pămînt, **le**-a dat uri, iubiri şi patimi, le-a prescris desiimiri asemănătoare cu ale noastre. în al doilea rînd, a arătat ca posibilă revolta omului contra **2e**\lor. A indicat năzuinţa acestuia **de** a le fura secretele, de a se substitui lor. Mitul lui Prometeu e prima încercare umanistă în vechea mitologie. Mai tîrziu, în plin ev mediu, creştinismul a oprit prin atitea şi atîtea interdicţii progresul atenţiei dată omului. A trebuit să vină Renaşterea şi mai tîrziu Reforma pentru ca astfel de preocupări să fie posibile. **îtKeputtirile** unei gîndiri naturaliste, care mai tîrziu, cînd va deveni atotputernică, va împiedica şi ea dezvoltarea unei concepţii antropocentrice, **a** reuşit totuşi, combătînd obscurantismul religios si preparînd o concepţie naturalistă şi mecanicistă a lumii, sa dezrobească pentru **un** timp studiul omului. Din lupta între mecanicismul ştiinţific şi credinţa religioasă a reieşit un cîştig pentru umanism.

Cu toată aparenţa contrarie, există însă în însăşi doctrina creştina o serie de perspective şi interpretări ale dogmei, după care o anumită libertate era cîşrigată pentru om. în special, gîndirea teologică a Sf. Augustin, cu aşa de covârşitoare influenţă asupra gîndirii religioase medievale, a consacrat această achiziţie. Prin păcatul

originar, omul decăzuse, devenise *o* fiinţa abătută, rănită. Diavolul îl poate astfel influenţa şi-i poate insufla concupiscenţa, care-l ţine în condiţia sa imperfectă. Dar în aceiaşi timp, omu! tinde către perfecţiunea divină. El aspiră către fiinţa lui Dumnezeu. E posibil acest lucru. Sf. Augustin acordă omului graţia divină prin care el se poate salva. Omul e, ontologic vorbind, tributar existenţei sale pămînteşti, dar în acelaşi timp susceptibil în anumite condiţii de a urca spre starea divină.

Acordîndu-i graţia, Dumnezeu acorda omului şi libertate. Căci în deplin liber-arbitru, el se poate hotărî către calea participării la dumnezeire. Astfel, omul nu se poate mîntuî singur, prin propria sa iniţiativă, fără ajutorul divin, dar cînd graţia i s-a acordat, el poate urca treptele perfecţiunii şi ale salvării. „Cînd afirmă în acelaşi timp gratuitatea deplina, libertatea liberului arbitru omenesc ; cînd profesa că Dumnezeu are prima iniţiativă a oricărui bine, ca el da voinţa şi realizarea ; ca Incoronînd meritele noastre, el încoronează darurile sale proprii; că omul nu se poate salva singur, nici să înceapă singur opera mîntuirii sale şi că el singur nu poate face decît răul şî greşeala şi ca totuşi e liber cînd lucrează sub graţia divină, şi că înviorat interior prin ea poate gîndi liber acte bune şi merituoase şi ca e singur responsabil de răul pe care-l face..., cînd evul mediu profesa această concepţie a misterului graţiei şî al libertăţii, el era pur şi simplu în linia concepţiei creştine pe care o profesa. La apogeul gîndirii medievale, Sf. Thomas din Aquino va elabora teologic soluţiile pe care Sf. Augustin le discemase în marile sale intenţii contemplative."[1]

Se poate vorbi astfel după unii de un umanism creştin în plină epocă a catolicismului. Mai tîrziu, Luther, Calvin sau Jansenius, prin Reforma, vor veni cu doctrina predestinaţîei, după care omul rămîne condamnat în veşnicie pe baza păcatului originar, fără putinţă de mîntuire. O astfel de interpretare pesimistă, fatalistă, îndepărtează pe om de la o concepţie divina a esenţei

[1] **J, Măritam, *L'humanismc integral,* p, 19.**

sale. Grația fiind îndepărtată, omul nu **mai** are de așteptat nimic de la Dumnezeu. El se întoarce către viața pământească, materialista. Protestantismul sc întoarce către el însuși, într-un fel de drtfropotentrism **Jaic,** punînd pe om în centrul existenței. Printr-o paradoxala evoluție, .fatalismul reformist creează un umanism individualist, liber de orice influența divină. Această atmosferă ajută, prin liberalismul ei, filozofiei naturii care se găsea în alte domenii în plină dezvoltare și, astfel conjugate, ambele sforțări aduc o dezrobire remarcabilă.

în, ordinea socială evul mediu înăbușise orice aspirație individualistă. Evul modern, **cart:** începe **cu** libera cugetare de care avea nevoie burghezia în lupta ei de eliberare, afirmă implicit si începuturile individualismului. Categoria personalității opusă societății creează o serie întreagă de tipuri umaniste noi, determinate de individualismul economic cerut de progresele acumulării capitaliste.

în primul rînd, omul Renașterii. în locul vechilor tirani, o serie întreagă de condottîeri magnansmi întrețin curți de scriitori si artiști. Exilul și cosmopolitismul deschid orizonturi largi. Omul multiplu, cuprinzător, „I'uomo universale", în felul lui Pic de la Mirandola, doctor „de omni re sciMi", Dame, despre care Boocaccio ne spune că unii îl considerau mare poet, alții filozof, în fine, unii teolog ori om politic, Leonardo, pictor, filozof, arhitect și om de știință, devin figurile cele mai cunoscute ale acestui timp, „Dai orice negustor florentin sau om politic este de obicei **un** învățat care vorbește amândouă limbile antice. Cei mai celebri umaniști trebuie să-1 învețe pe el și pe copiii lui Politica și Etica lui Aristot." (Burckhardt.) Gimnastica, dansul, muirca, poezia, pictura, fizica și geografia erau cunoștintt curente în care foarte mulți excelau. O noua concepție a gloriei **ar>are.** Oamenii eminenți sînt onorați, sărbătoriți **în** viața și după moane. Biografia, în care e descrisa viața celebrităților, devine **un** gen istoric și literar foarte **gust3t. în** legătura **cu** aprecierea critica **a** personalităților marcante, apar și pamfletul, gluma și batjocura satirica **ca** genuri literare, așa cum le-a practicat de pildă Pietro Aretino sau cum le-a recomandat, în prețioase canoane pentru uzul oamenilor de curte, Baltazar Castiglione în vestitul său *Cortigiano.* Semnul special al florentinilor era de a avea .ochi ascuțiți și limbi rele".

Lectura se completează cu călătorii. Marii descoperitori de continente, „oonquistadores", portughezi și spanioli, incită gustul lungilor peregrinări. Orizontul cultural se întregește cu cel cosmografie și etnografic. De asemenea științele naturii devin familiare, în timrJ ce în producțiile literare apar preocupări de analiza psihologică a personajelor, ceea ce dovedește descoperirea omului interior.

Fizionomia omului modern era astfel creată. Mai trebuia ca el sî fie opus societății din care făcea parte pentru ca și contrastul să-1 evidențieze mai bine. Aceasta a fost opera veacului al XVIIl-lea francez. Au circulat atunci trei portrete umaniste antisociale • omul natural, omul abstract și „bunul sălbatic". Ceea ce apărea ca o primă însemnătate era nevoia de a demonstra că pe deasupra condițiilor sociale istorice, de moment ori de anumită specificitate, și în contra lor, ființa omenească avea o serie de drepturi imprescriptibile, care țineau de însușirea sa de om, pe care i le acordase natura și care nu erau acordate de societate.

Omul se naște cu anumite prerogative eterne, inalterabile, pe care nici o iriramie nu i le poate lua. Pentru aceasta, un Grotius, un Johannes Alithusius, un Puffendorf au creat doctrina „dreptului natural". Dar pentru ca să devie un subiect al acestui drept supra social, era nevoie de a construi icoana însăși a „omului natural". Cu aceasta s-au însărcinat Rousseau, Morelly, MtaWy^ și alții. Acesta e omuJ independent *și* anterior societății, omul ieșit direct dm mîwa naturii cu drepturi imprescriptibile, rondate pe principii veșnice. Societatea na făcut decît să altereze aceste drepturi, să le conipă ori sa Ie suprime. Dar omul natural a preexiistat mediului în care s-a născut. E! n-are o accepțiune empirică de produs colectiv, ci una apriorică.

Omul natural sfidînd astfel condițiile istorice și psihologice devine în concepția altor gânditori ai aceluiași veac *„omul abstract".* Condorcet, Turgot, marile figuri

ale Revoluției Franceze, de la Danton la Babeuf și *de* U Saint just la M-me Roland, au crezut într-un om în sine, esență teoretica, generalizare rațională a tuturor însușirilor de umanitate, un om care cuprinde într-insul „ideea" platoniciană de omenie, concept unitar și invariabil. Cînd vorbeau de „Drepturile omului" corifeii marii revoluții se gîndeau la acest om mereu egal cu el însuși, indiferent de latitudine ori longitudine, de vîrsta, de rasă ori de religie. Contra acestui acces de abstractizare care inutila viața autentica, concretă, care a comis orori și crime în numele unei scheme de om inexistent, și-a îndreptat Taine marile sale portrete pamfletare din *Les origmes de la France contemporaine.* In fine, pentru a întări portretul omului natural, în aceeași ambianță, s-a creat, fundat pe rapoartele misionarilor iezuiți, portretul a ceea ce se chema atunci „le bon sauvage", sălbaticul blînd, inocent, nepervertit încă de societate, idilic și paradiziac, incapabil de cruzime, răutate sau perversitate. Cît a fost de autentic acest portret au putut-o vedea aceia care, după această nevinovată propagandă, au luat drumul ținuturilor sălbatice și nu s-au mai întors niciodată în patrie.

Era necesar însă să se arate că făptura omenească intră bună și cuminte în mrejile societății ; era necesar să se despartă clat și categoric omul, adkă individul, de pretențiile absorbante ale mediului colectiv.

Omul abstract și omul natural și-au dezvoltat veleitățile pînă la apogeu în timpul romantismului, transformîndu-șe într-o nouă viziune umanistă, aceea a „omului scop în sine". Această nouă siluetă omenească a fost schițată, în liniile ei generale, de Kant. „Consideră pe aproapele tau ca pe un scop, nu ca pe un mijloc" înseamnă a recunoaște un fel de suveranitate de drept divin pîna și ultimului dintre oameni. Se crea prin aceasta un *prag minimal* al noțiunii de om. Prin faptul ca era om, avea dreptul de a fi considerat ca o finalitate autonomă. Cu aceasta, triumful maxim al umanismului individualist era creat. Au venit după aceea paroxismele doctrinei cu Nietzsche, Ibsen sau Carlyle, care au deschis omului drumuri către eroism, cu veleități de supraspeță, cu aspirații de zei rătăciți printre oameni. Omul devenea supra-om, și prin aceasta, părăsindu-și speța, o trăda în același timp.

Antagonismul natură — omenie rămînea însă în picioare. Dezvoltarea uriașă a științelor naturii în secolul al XlX-lea înglobase în explicația mecanistă întregul domeniu al științelor biologice. Descoperirea naturii a dus nu numai la o metodologie, dar și la o metafizică. Naturismul a devenit pannaturism. Era firesc ca studiul realităților omenești să fie înglobat în acest imperialism al științelor naturale. Esența omului s-a redus la o contopire, subliniată de mici diferențe, cu ultimele stadii de evoluție ale regnului animal.

Pozitivismul și evoluțiomsmul, așa de importante în domeniul filozofic al secolului al XlX-lea, s-au întrecut, într-o teribilă emulație, să aducă fiecare contribuția lor la explicarea minimalizantă a omului.

Dar și aici s-au încercat rezistențe și reacțiuni. La interpretările filogenetice și ontogenetice s-au opus altele de ordin sufletesc ca definind specific omul. încă din antichitate s-a indicat ca fiind particulare domeniului uman rațiunea și puterea de gîndire. Alții au atras atențiunea asupra facultății vorbirii, asupra limbajului, alții in fine, asupra aptitudinilor tehnice, culturale ori sociale. Vom vedea mai departe, într-un capitol, cît valorează aceste definiții.

Daca în trecut ideea de om nu s-a putut impune decît atunci cînd punctul de vedete religios, socîecarist ori scientist se găseau în dizgrație, astăzi trebuie să constatam că, chiar în prezența acestor considerații ostile, concepțiunea umanistă reușește sa se afirme. Ea se poate concilia în sinteze suple și cuprinzătoare cu ideile care altă dată încercau s-o suprime. în primul rînd, religia, remințînd, pe de o parte, la pornirea ei exclusivistă și fanatică, a făcut imense concesii laicisrnului. Rînd pe rînd, deismul, fideismul, religia naturală, considerată ca un fenomen uman și pragmatist de la Chateaubriand și E. Renan pînă la William James, au

pus omul în mijlocul speculaţiilor religioase, Acesiea au căpătat fie o semnificaţie de utilitarism social sau naţional, fie un sens de consolare si înviorare psihică, un excitant stenic pentru decepţiile omeneşti. Fără sa mai fie de esenţă revelatoare, religia a apărut ca şi arta ori filozofia o operă a omului. Dar mai ales îndeparlîndu-se de marile ei ambiţii de construcţie cosmogonică, s-a ajuns încetul cu încetul la o problemă de conştiinţă.

Religia s-a refugiat din univers în sufletul omenesc, devenind o afacere psihologica. în adîncimile inconştientului ori în crizele conştiinţei, ea şi-a găsit un sediu preferat. Dintr-o metafizica mistica, în care insul uman nu era decît un modest amănunt, ea a ajuns un capitol psihic, sălăşlumd în interiorul omenesc. Prin aceasta antinomia „umanism-religie" şi-a modificat cu toiuî premisele duşmăniei iniţiale.

Aceeaşi îndulcire de raporturi trebuie să constatăm şi în ceea ce priveşte antiteza „ştiinţă — specificitate umana". In elanul entuziast şi naiv ai începuturilor ei, ştiinţa asimila pe om unei speţe oarecare de animal. Mai puţin simplista, antropologia recenta, cum vom vedea mai departe, arata azi că omul se prezintă cu remarcabile particularităţi anatomice şi fiziologice. Saltul peste ultima speţă animalică înrudită se face recunoscut printr-o serie importantă de caractere fizice speciale şi printi-o revoluţie de funcţionare a organelor. Fără să rupă seria filiaţiunii care leagă pe om de animal prin multe reziduuri comune, speţa honuniană se caracterizează original prin nenumărate „mutaţii", adevărate tevoluţii fiziologice şi suructuiale care o deosebesc fundamental de predecesorii săi în scara evolutivă. Nenumărate transformări fizice dau omului achizâţii psihice şi nervoase complicate, în care determinismul natural nu mai poate juca simplu şi lectîliniu.

în fine, încadrarea colectivă actuală nu mai suprima ca vechile tiranii societar iste interesul pentru flinta umană. Progresul democraţiei şî al socialismului, ridicarea standardului de viaţa a omului de jos, lupta pentru dreptatea socială şi pentru libertate ridică pe sclavul anihilat de altădată. într-o fiinţă întreaga, conştientă şî respectabilă. Omul nu mai e un instrument pentru o societate sau un stat dominat şi utilizat de o oligarhie. „Exploatarea omului de către om" e pretutindeni în descreştere. Prin interesul cu care se urmăreşte ridicarea ultimelor categorii sociale la un rang de viaţă demna, se ridică la un anumit nivel însăşi calitatea de om. K. Marx, în a sa *Heilige Familie,* a arătat că salvînd pe muncitori, categoria socială cea mai exploatată sub care nu mai există o alta mai robită, socialismul ridică implicit şi clasele suprapuse acesteia, deci societatea omenească întreagă. Muncitorul devine asifel „omul tip", salvatorul însuşi al colectivităţii.

Preocuparea de asigurare a vieţii materiale, a respectului de demnitate, de libertate, de critică şi autocritică, dezrobeşte prin muncitor însăţi fiinţa omenească. Regimurile de masă combat paroxismele ambiţiei individuale, egoismul acaparator, orgoliul anarhic şi dizolvant, dar asigură nu numai o valoare minimală omului, ci şi o ierarhie a cantităţii şi calităţii muncii ca criteriu de valorificare. în locul drepturilor de moştenire mecanică ele instaurează efortul şi emulaţia individului, ridkîndu-i mereu nivelul cultural şi sforţarea în creaţie. Se poate vorbi astfel de un umanism socialist, rară sa aspire, ca în miturile reacţionare, către noţiunea **de** „supra-om", de „erou" sau de „elită", se poate întrevedea pentru fiecare om, în sinul socialismului, asigurarea infunita a dezvoltării sale spirituale. Omul îşi poate amplifica darurile sale omeneşti pînă la orice potenţa. Această idee a umanismului socialist începe să se agite în diferite ţări ale continentului. Un A. Malraux sau J. Guehenno au lansat această noţiune în Franţa, arătînd că nu există incompatibilitate între socialism şi dezvoltarea maxima ia persoanei umane.

CAPITOLUL II

DEFINIŢIA OMULUI

Li gloire dţ l'hoxnmc c'tsf
***tis* st depenscr poiir rien.**
(Paul VSleryS

Religiile ca si ştiinţa au fost mereu preocupate de a hotărî cu deosebire locul omului în univers. Mitul genezei porneşte din acelaşi spirit ca şi *Descendenţa omului* a Iui Darwin. Descartes, cu dispreţul sau pentru animalul-maslna, ca şi credinciosul Bossuet, afirmă deopotrivă supremaţia omului. Si chiar cînd un suflet pur şi virginal ca acela al lui Sf. Francoîs din Assisi se [aşa, în blîndeţea lui, atras de frăţia păsărilor cerului, el are conştiinţa că prietenia lui pentru animalele necuvântătoare e o bunăvoinţă şi o filantropie.

Superioritatea omului a fost o categorie nediscutabilă pentru genul nostru, încă de la aurora civilizaţiilor. Determinarea precisă a acestei superiorităţi începe ceva mai tîrziu, o dată cu filozofia elenă. Secolul al XlX-lea, obsedat de măsura exactă şi precizare experimentală, a pus vechea problemă a batrînelor religii, aşa cum a obişnuit să puie rooate problemele pe care a voit sa le soluţioneze : de jos tn sus. Atunci s-au părăsit o clipă întrebările pretenţioase şi grandomane asupra specificităţii sufletului omenesc în deosebire de celelalte animale. Biologii s-au mulţumit să descurce aspectul fizic anatomic-comparat ori filogenetic al chestiunii. Şi aşa s-a născut Antropologia, cu măsurătorile ei de toate felurile. Rezultatele bazate pe un studiu comparativ al transformării organismelor nu sînt de dispreţuit în ce priveşte trupul omenesc asemuit cu acela al broaştei, al cîinelui ori al maimuţe!. în ce priveşte antropologia psihică, adică caracterizarea structurii sufleteşti a omului în raport cu aceea a animalelor, sîntem încă la vechile soluţii filozofice şi metafizice indicate de antichitate. Să examinăm un moment aceste cîteva soluţii.

„Omul e un animal raţional" a spus bătrînul Aristot acum mai bine de doua mii de ani. Toate progresele omenirii de atunci încoace se fac în jurul descoperiri! logice a filozofului grec. Tot ce s^a gîndit, s-a descoperit sau s-a combătut pînă în ultimul secol e în legătură directa ori măcar indirecta cu subsumarea noţiunilor, cu legătura judecăţilor între ele ori cu aşezarea lor în silogism. Caracterul specific al întregii ere creştine *c* redescoperirea raţiunii şi a logicii. Efectele ei practice ori teoretice au fost atunci aşa de comode, aşa de fecunde, încît s-a constituit încetul cu încetul o religie a raţiunii.

Logică, adevăr, realitate au devenit, cel puţin pentru bunul simţ, care culege ceva mai tîrziu opiniile intelectualităţii, valori sinonime. Omenirea europeană a clădit cu încredere şi răbdare timp de secoli cultul inteligenţei raţionale, pe care, într-un moment de delir colectiv, Revoluţia Franceză a voit chiar să-1 fixeze într-o religie propriu-zisa. Dar în această privinţă „secolul luminilor" nu se deosebeşte prea mult de Bacon, care a combătut uit aspect al raţionalismului, adică deducţia, dar a susţinut un altul^ inducţia. Toţi, cu preferinţe variate pentru o înfăţişare ori alta, au fost buni cetăţeni ai republicii logice. Că englezii i-au mai adăugat empirismul ori senzualismul, sau Kant criticismul nu înseamnă decît că au completat unele detalii ori ca au aranjat lucrurile ceva mai bine.

E lesne de înţeles atunci ca, superstiţia raţiunii fiind valoarea suprema, iar, pe de alta parte, omul fiind animalul cel mai perfect, concluzia fundată cu necesitate va fi că omul e primul animal care gîndeşte. Şi • definiţia aceasta a intrat în popor. Toată lumea o crede

indiscutabilă. Toată lumea, afară de o tagmă mică de cercetători în domeniul psihologiei zoologice. Sînt în adevăr animalele lipsite de inteligenţă *i*

In adevăr, trecînd peste faptele copios umflate în sensul identităţii om-animal de către Fabre, Romanes ori Brehm, iată cîteva fapte prezentate cu toată grija ştiinţifică. O pisica manîncă o bucată de carne. Unei gaiţe care stă deoparte si o priveşte îi vine poftă. Ca sa ajunsa la bucata de carne în mod direct, va trebui să rcreaca peste ghearele pisicii. Atunci găseşte o stratagemă : se apropie si pişcă puternic pisica de coadă. Cînd aceasta părăseşte carnea. întorcîndu-şi botul către coadă, gaiţa se repede şi fură carnea. Dacă fabula cu vulpea şi cioara e o poveste, faptul acesta e prezentat ca un document de ingeniozitate inteligentă pînă şi în manualele de psihologie comparată. Iată un aliul. Un cîine e închis într-o odaie. El ştie ca nu poate ieşi afară decît deschizând uşa. Dar aceasta are trei clanţe. Care e cea bună ? Singura soluţie e sa le încerce pe roate la ilnd. Şi uşa se deschide. Un cocoş ciuguleşte grăunţele care cad în jurul unei batoze. După un examen minuţios, el descoperă manivela, care, apăsata, lasă să curgă grăunţele afara. Şi cu ciocul o plesneşte ori de cîte ori vrea.

Aceste trei exemple sînt prezentate ca fiind de o extrema autenticitate în fapt şi în interpretare-

Nu poate fi vorba aici nici de memorie asociativă (fiindcă faptul nu s-a repetat, cum e în experienţele cu labirince, după metoda erorilor a Iui Ierkes ori Jennings), nici de instinct, nici de dresaj. E vorba pur şi simplu de inteligenţa propriu-zîsă, cu toate caracterele ei distinctive.

De altfel, puţini biologi mai fac azi o deosebire absolută între instinct şi inteligenţa. Primul e o soluţie tipica, stereotipa, totdeauna aceeaşi în împrejurări arraloage. Instinctul nu ştie să faci deosebiri awnci cînd mediul s-a schimbat puţin. Inteligenţa ţine seamă de aceste schimbări ale mediului. Instinct şi inteligenţă sînt acelaşi răspuns, aceeaşi soluţie de adaptare, cu deosebire că unul e întrebuinţat în împrejurările omogene, celalalt atunci cînd circumstanţele au variat. Inteligenţa

e un instinct întrebuinţat pentru împrejurările în care s-a produs o schimbare în mediu

Animalele superioare au ambele feluri de răspunsuri. Ele întrebuinţează însă mai mult instinctul şi mai rar inteligenţa, fiindcă au mai redusă facultatea de a observa diferenţele şi variaţiile. Omul invers : e înclinat mai mult către deosebire, diferenţiază şi utilizează mai des soluţiile inteligente. Instinctul e la el ceva mai degenerat. Deosebirea e astfel de grad, de mai mult ori mai puţin, nu de căinate, de natură. Cum putem pune atunci graniţa exactă de unde încetează ceea ce e animalic şi începe ceea ce e omenesc ? Se poate întocmi o caracterizare distinctivă a omului pe o chestie de doză, de deosebire vagă, cantitativă, pe o stare tranzitorie, în care ambele caractere se întîlnesc şi se pierd unul într-altu! ? Azi, cînd studiul psihologiei comparate cu ajutorul conduitelor a permis atîtea lumini, care ne arată că facultatea care asigură omului supremaţia, sau pe care se zidea aceasta superioritate, anume inteligenţa, nu mai e apanajul exclusiv al omului, nu putem hotărî situaţia caracteristica a acestuia, bazaţi numai pe această credinţă.

Problema trebuie considerată mai puţin unilateral. Evoluţia de la animal la om nu s-a făcui numai în sensul inteligenţei. Sufletul întreg s-a transformat. Ceea ce constituie omenia, aptitudinea de a fi om, e mai mult decît aptitudinea sa de a gîndi. E toată acea ţesătura de afecte, de sentimente nobile ori josnice, de pasiuni, de obsesii, de complicaţii sentimentale, de credinţe ori de îndoieli, de speranţe, de dorinţi ori de renunţări, cu un cuvînt, structura globală a unui suflet omenesc, cu logica şi Kxntradirţja, cu claritatea şi obscuritatea lui. De ce atunci sa mutilăm sufletul în ceea ce e uman, simplificîndu-1, privindu-1 unilateral numai în ceea ce prezintă el ca progres intelectual, şi să facem abstracţie de forţele morale inconştiente şi afective ?

Aceleaşi obiecţiuni trebuiesc ridicate şi faţă de o altă definiţie acordată omului, aceea care ne spune că e *primul animal care vorbeşte.* Limbajul a fost considerat *în-*

' E. Rabmd, *Ettments de Biologie Generale, p.* 322 ţi urm.

totdeauna ca o aptitudine exclusiv omenească. Dacă analizăm bine aptitudinea de a vorbi, ne dăm imediat seama că ea cuprinde două acte mentale principale. Unul constă în a alcătui noţiuni, iar celălalt în a lega aceste noţiuni prin asociaţie, în mod convenţional, de o serie de sunete exterioare. în ce priveşte prima operaţie, limbajul se confundă cu judecata. Fără abstracţie şi fără generalizare nu se pot obţine concepte, adică noţiuni. Vorbirea e 'îoaavte de toate o operaţie raţionala. A defini deci omul ca un animal care vorbeşte nu înseamnă a-l defini *altfel decît ca un animal raţional.'* Aceasta de a doua caracterizare e, cel puţin în ce priveşte primul ei aspect, o simplă variantă a celei dintîi şi, ca acare, suferă ca şi aceasta exact de aceleaşi inconveniente şi dificultăţi. Spunem însă că limbajul conţine încă o operaţie : asocierea unor sunete anumite la unele idei, stări afective ori simple lucruri.

Sub această formă însă — mult inferioară procesului de ideaţie din primul element al vorbirii —, limbajul se găseşte şi la animale. Aproape toate au fie un limbaj de gesturi, fie unul de strigăte. Expresia directă a emoţiunilor în legătură cu o stare sufletească, prin mimică, gesturi, acţiuni, o au toate animalele. Toate exprimă exterior frica, ori furia. Unele, cum sînt maimuţa ori papagalul, pot ajunge chiar pînă la asociaţiuni între unele sunete şi anumite obiecte. Fireşte, omul dispune de mai multe asociaţiuni decît papagalul care nu ştie decît cîteva cuvinte. Progresul uman constă în fixarea convenţională a unor sunete fixe asociate la anumite stări sufleteşti. Dar şi la animale, în număr mai restrîns, anumite emoţii sînt legate permanent de anumite sunete. Emoţiile sexuale la pasări ori pisici, ameninţarea, foamea sînt însoţite de strigăte tipice. La om, gama e mai complexă, dar atîta toi.

Iscoditor de judecăţi care pun ordine în existenţă şi creator de cuvinte care le dau expresie pentru ceilalţi, omul poate să conceapă lumea oarecum dezlipită de

•eul său, să priceapă ca ceea ce e în afară de el are o realitate proprie. Dar el poate şi mai mult : reuşeşte să proiecteze în afara propriile sale stări sufleteşti, pe •care le poate considera ca pe obiecte străine de el însuşi. G. Simmel a arătat cum din fluviul curgător al stărilor noastre subiective se desprind şuvoaie care se îndepărtează de căldura intimă a eului nostru. O distanţă apare între ele şi noi. Cu cit această distanţă e mai mare, cu atît le putem privi cu mai multă răceală, cu mai multa indiferenţă sufleteasca. Perspectiva aceasta îndepărtată în care lucrurile, fenomenele ori chiar propriile" noastre stări sufleteşti sînt privite fără reacţiuni subiective de puternică coloratura emoţională se cheamă obiectivitate. Sociologul german W. Sombart găseşte, *îmr-o lurxgă.* monografie, *ca omul e un animal capabil de obiectivitate.*

în adevăr, el singur, printre celelalte animale, e în stare de următoarele trei aptitudini :

a) Capacitatea obiectivării lumii exterioare ;
b) Capacitatea obiectivării de sine însuşi;
c) Capacitatea abstracţiei, adică a creării de concepte.

A crea noţiuni din obiecte concrete înseamnă a Le privi nu îm raport cu noi, ci în generalitatea lor, abstracţie fâcîrid de dispoziţiije noastre sufleteşti. în relaţie cu lumea exterioară, animalul nu are decît afecte : atracţie, repulsie, ură, iubire. Ea nu-l interesează decît într-atît întrucît îi poate folosi ori dăuna. Omul poate să-şi impuie tăcere sentimentelor, fie ca o împrejurare îi e plăcută ori nu. Tot ce-l înconjoară poate deveni obiect de studiu, analizat şi înţeles în condiţia sa particulară, independent de sentimentele pe care le poate sttrni. El însuşi devine pentru el un portret, un om ca şi ceilalţi. Ne explicăm şi comentăm, ne aprobăm ori ne criticăm ca şi cum am fi peniru noi înşine o altă persoană. Animalul nu e capabil de o asemenea atitudine imparţială şî detaşată[1].

Că omul e capabil de proîecţiune exterioara şi de obiectivitate nu rămîne nici o îndoială. Dar daca această caracterizare porneşte din acelaşi impuls intelectualist,

- *W.* **Sombart,** ***Vom Mtmchen,*** **p. 14—16.**

adică dacă obiectivitatea nu e privită decît ca o aptitudine de a plăsmui concepte si abstracţiuni şi de a gîndi lumea prin ele, atunci definiţia Iui W. Sombart e susceptibilă şi ea de aceleaşi rezerve făcute mai sus relativ la definiţia după care omul ar fi primul animal raţional.

Obiectivitatea poate însă să aibă şi un alt sens. Ea înseamnă, după cum am văzut, desprindere de instincte, de ^porniri subiective şi emoţionale, adică autonomie faţă de incitaţiile mediului exterior. Dar, în acest caz, obiectivitatea nu e decît un semn, un simptom al unei situaţii mai generale a omului în raport cu mediul fizic, cu natura. Ea nu e decît una din înfăţişările, din atributele unei atitudini mai vaste caracteristică omului. Vom vedea mai departe cum obiectivitatea are alt sens. Ea nu e decît una din particularităţile eliberării omului de subordonarea biologică.

Tot aşa de veche ca şi definiţia raţionalistă e aceea care prezintă pe om ca pe un *animal social* (zoon politikon). Ea datează de la Aristot şi se aplică ideii că omul e primul animal care trăieşte în grupuri organizate, sancţionate de legi şi dominate de instituţii. Caracteristica lui e participarea activă la colectivitate. în el totul e reflex şi ecou colectiv, individul izolat fiind o pură abstracţiune. Un sociolog contemporan, L. von Wiese, crede chiar ca o definiţie abstractă a omului e imposibilă. Omul nu e o substanţă care sa poată fi lămurită în sine. El nu e decît un punct de coincidenţă, de întretăiere între condiţii, influenţe, puteri supra-indivâduale. Omul nu e decît un suport, un purtător de forţe sociale care-şi dau întîlnire în el. Ca individ, fiind o abstracţiune, el nu poate fi definit. El nu poate fi înţeles decît relaţional, adică pus în funcţiune de alţi oameni şi de condiţiile care-1 înconjoară[1].

[1] **L. von. Wiese, *Homo sum*, p. 7,8,11,12.**

Cercetările recente resping hotărît ideea după care omul ar fi singurul anămal social. Nu ^există nici un animal care să trăiască singur, chiar dacă n-ar fi decît grupul familial. Pasările trăiesc în stoluri, mamiferele, în cîrduri, peştii, în colonii, himenopterele, în societăţi mai mult ori mai puţin organizate, ca la furnici sau albine. Unele societăţi animale cunosc, aşa cum au arătat Brehm, Fabre, Romanes, Espinas orî Alverdes, colectivităţi organizate, cunoscînd principiul diviziunii muncii, al sancţiunilor penale, al ierarhiei sociale. Vechea afirmaţie aristotelică e dezminţită de toate observaţiile exacte. Ea nu merită să ne oprim mai mult în respingerea ei categorică.

Caracterizările intelectualiste au început a cunoaşte oarecare dizgraţie, o dată cu predilecţia^ modernă pentru pragmatism şi misticism. în locul divinităţii raţiunii, nealterată decît de prea puţine critici pînă acum cîteva decenii, s-a instaurat o alta : acţiunea. Bergson, James au arătat cu prea multă claritate poate că omul e un animal interesat şi sagace. Nu-1 preocupă nimic altceva decît adaptarea practică la mediul înconjurător, Dar ajustarea sa la ambianţă sau a acesteia la trebuinrele sale nu se poate face prin idei ori prin speculaţii teoretice. Filozofiile caută şi preamăresc rolul raţiunii, dar nu-i cunosc adevărata semnificaţie. Inteligenţa omenească e, înainte de toate, cum spunea Bergson, „le meilleur moyen de se tirer d'affaire", adică cea mai ingenioasă soluţie la o dificultate practică. A fi inteligent înseamnă a reuşi, adică a avea succes, sau, cu alte cuvinte, a învinge.

Din acest punct de vedere, omul se găseşte încadrat în evoluţia biologică a vieţii. Totuşi el se deosebeşte prin ceva de celelalte vieţuitoare. Pentru a-şi adapta mediul, el nu se mulţumeşte numai cu mijloacele directe pe care i le-a dat natura, aşa cum sepia utilizează cerneala, şarpele otrava, sau taurul coarnele.

El prelungeşte prin iscodiri artificiale moştenirea naturală. Omul nu se foloseşte numai de corpul său, care e slab, ori de mîinile sale. care sînt ceva mai abile. El_ creează instrumente. Omul practic, „homo faber", e primul animal care ştie să fabrice. Plugul, roata, maşina, focul sînt prelungiri, fireşte ale mîinilor sale. Dar ele sînt adăugiri subtile ale unei ingenioase adaptări practice. Prin această prelungire a puterii sale fizice în instrumente fabricate, omul înscrie o puternică deosebire între el şi celelalte animale. Nu perfecţionarea inteligenţei logice îl distinge de restul naturii, ci mai ales abilitatea sa tehnologica, dibăcia sa practică, care-I face să-şi alieze natura neînsufleţită la scopurile sale.

Noţiunea de „homo faber" nu face însă decît să înlocuiască o superstiţie cu alia. Crearea de instrumente de luptă nu e caracteristică exclusiv omului.

Alianţa materiei inanimate pentru a-^i face dintr-însa elemente folositoare vieţii o cunosc o buna parte din animale. Construcţia cuibului, a casei, a vizuinii cu elemente luate din natură o obişnuiesc şi furnicile, şi albinele, şi castorii, şi încă alte multe animale. Maimuţele se servesc în apărarea lor nu numai de puterea muşchilor ori de dinţi, dar chiar de crengi de copaci ori bolovani de piatră, pe care-i năpustesc asupra inamicilor (W. Kb'hler). Vom vedea cum omul ridică puterea de construcţie la un nivel ridicat. L>ar aceasta în sens general. Nu e vorba numai de fabricaţie.

în faţa acestor definiţii care caută să prezinte omul ca o perfecţiune a seriei animale, ca avînd doar un atribut de adaptare la mediu în plus, un alt grup de definiţii, pornit de la cercetători recenţi, caută să stabilească condiţia sau măcar tendinţa de independenţă a omului în raport cu mediul. în ultimii ani, o serie •abundentă de cercetători s-au învîrtit mai mult ori mai •puţin în jurul acestei idei, oferind definiţii foarte înrudite. Ei pleacă de la concepţia că omul nu e robit ambianţei, că elementele naturii nu curg direct prin el, ci ca, dimpotrivă, specificul omului constă în faptul •ca el se opune influenţei fascinante a mediului înconjurător.

i

într-o voluminoasă lucrare, Arnold Gehlen arată ca omul, fiind o fiinţă slaba din punct de vedere al superiorităţii organelor sale, caută să supleeze, să completeze această inferioritate de speţa debilă prin reacţiuni proprii. El e animalul capabil de a lua *atitudine,* adică de a transforma şi combate datele realităţii în loc să se supună[1]. 'înrudita cu această definiţie e aceea a lui Max Scheier, care face din om o fiinţă opozantă condiţiilor de viaţă exterioară. Trecînd în revistă toate funcţiunile psihice de adaptare ale animalului, de la tropism la instinct şi dc la acesta la asociaţie şi memorie, el le prezintă ca dependente de incitaţiile venite din afară, influenţate de ele prin sugestie^ şi imitaţie, pînă la un fel de paralizie somnambulică a oricărei veleităţi de voinţă de rezistenţa. Omul singur rezistă şi se opune. El este primul animal care ştie să spună nu (Der Neinsagenkonner). El nu asculta numai de interesul vital sau de plăcere. Opunîndu-se, el poate fi principial ascetic[2].

Situaţia sa de opozant îi permite să creeze o lume a sa. Desprins de natură, el îi pune în faţa o creaţiune proprie, conştiinţa sa. Funcţiunea acesteia e tocmai căutarea adevărului pe deasupra instinctului vital. Spre a-şî apăra viaţa, îşi creează o serie de ficţiuni ajutătoare, de mituri consolatoare, printre care trebuie să punem în primul rind religia. Speriat de luciditatea conştiinţei, omul încearcă să se amăgească. El devine ; „animalul care se minte pe el însuşi"[3]. Fapt e că un conflict se naşte îmre instinctul de ficţiune al vieţii, care se apără, şi instinctul cunoaşterii, care risipeşte toate negurile inventate de o anumita plăsmuire[4]. Asi-

[1] **A. Gehlen, *Der Memcb, seine Natur und seine Stellung in der Welt,* 1940.**

[2] **Max Scheier, *Die SondersteJlung des Menscben,* p. 192, 195 ţi urm. Expresia de „Neinsagenkonner", de ascet al vieţii, se găseşte întîia oară la J. Mack, *Das spezifiscb Menschliche und sein Verh'iltnis zur iibrigen Natur,* 1904.**

[3] **Paul Emst, *Der Mensib,* pasam-**

[4] **Jules de Gaultier, *la fictiun universelle,* p. 15 ; *De Kant a Nietzscbe,* p. 19. Vezi în aceasil priv'nţă si H. Vaihlnger, *Die Pbilosopbie des AI5 Ob.***

fel, funcția principală a conștiinței, facultatea eminamente omenească e aceea de a tulbura și dizolva impetuozitatea vieții. între suflet, expresie a vieții psihice primitive, pe care-1 au și animalele, și conștiință („Geist"), pe care o au numai oamenii, se iscă un teribil conflict. Aceasta din urmă usucă și degenerează pornirea vitală

^ Fară a accepta concluziile ultime ale acestor cercetări, așa cum vom arăta în concluzia acestei cărți, ele ni se par a pleca de la un punct de vedere just.

A tălmăci omul numai de jos în sus, a-1 reduce la scara animalității în care se găsește asemănător, dacă nu^ identic cu celelalte viețuitoare înseamnă cel mult a arăta ceea ce e *comun* între om și animal, dar în nici un caz ceea ce e deosebit. E ceea ce făcea Taine în critica literară cu faimoasa sa teorie a mediului, indicînd părțile identice între un scriitor și ceilalți. Metoda aceasta era necesară pe Ia mijlocul secolului trecut, cînd spiritualismul, creînid o autonomie absolută a sufletului, crea pentru el o realitate separată. Era necesar atunci de a stabili filiația continuă de la animal la om de jos în sus. Această înrudire fiind însă acum stabilită, problema care se pune e de a arăta ceea ce e diferențial între omenie și animalitate. Dacă omul reușește în adevăr, într-o măsură oarecare, să fie altceva decît animalul, e tocmai fiindcă învinge Biologia, adică depășește prin ceva animalitatea.

Sensul evoluției umane e o continuă desprindere, o anumită eliberare de necesitatea imediată a condițiilor exterioare. Omul se retrage și se închide în el încetul cu încetul. Ambiția sa e de a deveni o insula izolată la care nu ajung decît unele chemări — acelea pe care vrea să le asculte el. Spre deosebire de organismele inferioare, care nu cunosc decît religia pur mecanică a reflexului între ele și natură, pînă la instinct, care e și el o anumită robie, omul reușește să rupă această sclavie. El domină mediul exterior printr-o viață puternic interioară. Pentru prima oară apar în structura lui sufletească eul și conștiința, cu scrupulele, remușcările și aspirațiile sale, orgoliul omenesc se izolează și trăiește o viață proprie, departe de ordinile brutale ale unei naturi inerte. Omul își construiește în el o a doua lume tot așa de bogată, dacă nu mai bogată, cu probleme și orizonturi noi. Și el poate trăi adesea numai într-însa și printr-însa, inventînd științele, tehnicile, economiile, moralele și artele. Aceasta e o revoluție psihică, „mutația psihică", necunoscută seriei zoologice.

Dar eliberarea omului de poruncile tiranice ale mediului nu se efectuează numai prin *interiorizare.* în domeniul gîndirii, al cunoașterii, el nu mai lucrează cu asociații ori cu instincte. Cu ajutorul judecății, el poate anticipa. Nietzsche a spus : „omul e animalul care poate făgădui". Ghicind mai dinainte, numai cu propriile sale mijloace, ceea ce se va întîmpla, el săvîrșește independența și autonomia sa. El nu mai e țintuit, fascinat de ceea ce îl înconjoară, așa cum e insecta de lumină sau fiara de pradă. Virtutea omului e prim excelență aceea de a crea. El nu copie prin imitație, ca animalele în cazul dresajului, anumite acțiuni stereotipe. Cum observă cu drept cuvînt Max Scheier, omul nu are față de mediu o atitudine extatică. „Animalul trăiește în ambianța sa extatic, ca și melcul în casa lui, a cărei structură o poarta cu dînsul oriunde merge." [1]

El nu se poate izola, nici opune mediului.

Legat de împrejurările exterioare, la care răspunde imediat și mecanic, numai în ce privește conservarea sa, animalul nu poate considera decît un mediu *limitat.* Acesta se interesează strict atît cît îl privesc trebuințele sale organice. Omul creînd și alte trebuînți, consideră în știință, filozofie ori arta lucrurile și^ sub o prismă dezinteresată, lărgește mult orizontul său adesea pfna la proporții infinite.

[1] **Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacber der Seele,* voi. 1, p. 217 ți urm.**

[1] **Max Scheier, *Die Sonderstellung des Menxhen** in col'ecvia „Mensch und Erde", p. 195 și 193. (Titlul sub care a apărut ultima lucrare a lui Max Scheier, în 1928, este- *Die: Stclluag des Menschen im Kosmos,* n. ed.)**

Cum vom vedea mai departe, evoluția sufleteasca a omului nu se efectuează numai ca un răspuns reflex ori mecanic la excitațiile care-i vin din afara, ori la cele care i le irimit dinăuntru trebuințele sale organice. Omul se autonomizează imediat ți de imperiul acestuia. Fara îndoială, animalitatea din el persistă. Fa îl ajută să se adapteze, să poată trăi, si încă să poată trăi mai bine. Dar paralel cu aceasta funcție pe care o are în -comun cu alte viețuitoare, o alta se formează alături, funcție care îi dă tocmai caracterul său de om.

Omul rațional, ca ți „homo faber", ca si omul locvace ori «xriai sînt viziuni parțiale a5e realității omului- Prin aceste caractere el nu s-ar izola în sînul naturii. Alte aptitudini marchează cu o ștampilă definitivă _rangul omeniei sale.

II

Din considerațiile critice de mai sus, calea către determinarea unei calități particular omenești se găsește deschisă. Filozofiile care studiază sau preamăresc „Viața", acele imnuri nostalgice către „elanul vital", nu ne vor da nici o soluție. Calea tocmai contrarie ne e indicată.

Cu cît înaintam în scara zoologică, cu atît instinctul •de conservare e mai puțin puternic. La început, la .animale, ca și la omul inferior, asigurarea existenței •constituie unica, exclusiva preocupare. Nici o abatere •cît de mica, nici o tendință cît de ușoară către acest lux suprem, care e distracția față de nevoile noastre vitale. L'rgența, impetuozitatea lor copleșesc organismele inferioare. Totul se întîmplă în linie dreaptă, într-un mecanism foarte simplu, ale cărui pies; sînt -perfect ajustate, fără de greșeală posibilă.

între aceste faze biologice și aceea a omului, se interpune o radicali deosebire. Dependența de instincte și nevoi nu mai e așa de stricta. Omul poate privi cu imparțialitate propria sa soartă, adică reușește să se privească pe el însuși rece, fără părtinire, ca pe un obiect oarecare.

Apetiturile și instinctele violente sînt oprite sau privite în desfășurarea lor, ca fenomene demne de curiozitate. Omul încearcă să se cunoască, se domină, fura instinctului de conservare o pane din energia sa, sustrage elanului vkal și interesului subiectiv o bună porțiune. Curentul vieții e mai slăbit [1]. Dar omul. pentru prima oară în istoria evoluției spețelor, e capabil șt de mai mult: el poate anihila însăși viața din el cu voința conștientă și cu matură reflecție. Pentru întîia oară un organism se abate astfel de pe linia dreaptă a interesului vital. Din punct de vedere biologic strict, omul e primul animal absurd, voiesc să spun, singurul, căruia i se întîmplă să meargă contra instinctului de conservare.

Cîteva observațiuni caracteristice mentalității omenești ne vor lămuri.

Se poate întîmplă animalelor sa se omoare din greșeală. O căprioară alungata se zvîrle în apă ca să scape și se îneacă. Unii observatori ai psihologiei animale pot afirma că scorpionul atacat, cuprins de panică și poate de teroare, își înfige pumnalul în cap și ?e auto-otrăvește. Aceste cazuri sînt exemple de erori ale apărării instinctive. Animalul cuprins de spaimă greșește, se zăpăcește, își pierde cumpătul și adesea se distruge îru loc sa se conserve.

Sinuciderea ca un act de opțiune consiienià ;j deliberat voita, ca o soluție preferată, față de o viață nesuferită, e un act specific omenesc. Nu există precedent la animal. Oricare ar fi suferința lui, niciodată acesta: nu-și va curma firul vieții, oricît de mizerabilă, oricît de chinuitoare ar fi aceasta. îndărătnicia năzuinței de a trai cu orice chip dă animalului o putere somnambulică în această direcție. Un cîine lepros, batnt cu pietre de copii, mort de foame pe sub garduri, va prefera totuși să trăiască. Numai omul își poate permite să aleagă între a fi și a nu fi, numai el îndrăznește să secătuiască printr-un singur gest izvorul vieții, voința oarbă de a trai.

[1] **Vezi în această privință C. Simme!, *Philniopmsctie Kutair.* p. 17.**

Acest act radical contra vieții e relativ rar. Altele, mai benigne, care nu desființează complet sursa vitala, dar o micşorează treptat, sînt cu mult mai frecvente. Iată de pildă anumite intoxicații. Omul ştie perfect că opiumul, alcoolul, haşişul, morfina îl distrug. Şi cu toată luciditatea, încă din timpuri imemorabile, asiaticul ia opium, indianul din Peru mestecă frunze de coca ori de kola, europeanul c ori tabagic ori alcoolic. El afera printr-o iluzie trecătoare o sinucidere deghizata. Ce face în timpul acesta insiinctul de conservare ? El e îngrămădit, înăbuşit undeva şi poruncile lui sînt neglijate şi neascultatc.

S-ar putea obiecta acestor practici că presupun o dezagregare a maşinii biologice, o oprire a mecanismului vital. Se sinucid ori măcar ingurgitează stimulente deprimații, ale căror funcții psihice sînt degenerate. Un om perfect sănătos nu recurge la astfel de consolațiuni chimice, nici nu-şi suprima el însuşi viața. De ce să fundăm atunci caracteristica omului normal pe fenomene patologice ? E uşor de răspuns însă că aceste obiceiuri sînt destul de generale ca să fie anormale. Apoi ele au apărut întîia oară la om. Aceasta înseamnă ca sînt strîns legate de structura omului, de alcătuirea lui sufletească, din moment ce animalele nu le cunosc chiar cînd sînt bolnave ; că sînt un efect al unor aptitudini care aici s-au realizat întîia oară, nu în altă parte. Aceste practici fac parte din natura omenească fiindcă sînt presupuse în ea, fiindcă sînt rezultatul lor.

Fără să ne oprim la aceste aspecte care pot fi considerate ca morbide, n-avem decît să trecem la o serie întreagă de alte practici caracteristice tuturor oamenilor fără distincțiune. Dc la canibalul care locuieşte platourile Australiei Centrale şi care crede în totemism şi pînă la omul civilizat, adept a! unei secte creştine, toate riturile religioase presupun sacrificii şi ascetism. Budismul merge aşa de departe, încît printr-o înăbuşire lentă a tendințelor şi dorințelor, printr-o comprimare asfixiantă a vieții, îşi prepara credinciosul către trecerea în neant, în Nirvana. Riturile totemice recomandă şi adepții primesc fără protestare mutilări, scrijelări, amputări de brațe, posturi îndelungate, sacrificii de ruguri, autodafeuri pentru fecioare ori copii etc, etc. Secta scopiților cere desființarea procreației suprimînd însuşi izvorul vieții. Moloch cerea copii. O altă sectă rusă îşi încerca credincioşii cerîndu-le să intre în foc şi sa se consume lent. închipuiți-vă ascetismul miilor de anahoreți creştini care dormeau pe spini, se flagelau, îşi interziceau comerțul sexual, beau apa şi mîncau rar puțină pîine, ca să distrugă în ei orice impulsie vitală. Toate religiile pretind anihilarea sau măcar împuținarea forței vitale. *Şi* totuşi ele au fost considerate atîta vreme ca unicul remediu.

Creştinismul merge direct contra oricărei afirmări prea puternice de energie. El prigoneşte toate succesele, puterea, ca şi frumusețea, sănătatea, ca şt averea. Toată tabla de valori, pe care omenirea a alcatuit-o în deplin acord cu succesul ascensiunii vitale, a fost sistematic şi metodic combătută de creştinism. Niciodată nu s-a înregistrat în istoria civilizației o mai mare victorie contra imboldului către viață. Nici o religie n-a combătut mai radical instinctul de conservare şi n-a însemnat un mai mare triumf contra voinței de a trăi. Şi nici un fondator de religii n-a fost considerat totuşi mai uman ca Crist.

Din punct de vedere strict biologic, creştinismul a însemnat un maximum de absurditate. E explicabilă astfel furia anticreştină a unui filozof ca Nietzsche, care vedea în a sa *Wille zur Macht* idealul suprem al evoluției omeneşti. Nietzsche a denunțat degenerarea şi decadența. El a arătat civilizațiile ca perverse, fiindcă încurajau prin morale ascetice ori molîi închircirea genului omenesc. Fiindcă punctiul sau de vedere pornea direct de la Biologie, toate valorile umane : fraternitatea, mila, abnegația, renunțarea i se păreau viții de amurg. Nietzsche situa omul în seria animalică, îl identifica cu spețele zoologice anterioare lui ji-i cerea numai o perfecționare de viață în plus. Era visul unui bolnav pe care-1 rodea nostalgia sănătății depline, a energiei maxime. El *nu* putea înțelege că ceea ce e uman nu poate fi zoologic si că rostul omului pe această planetă trebuie căutat exact la antipodul acestei

concepții. Opuntndu-se mereu realității prin acel *nu* cu care înfruntă mereu existența — omul e — după cum spune Max Scheier — ființa care, apăsîndu-şl si reprimîndu-şi impulsurile şi tendințele şi refuzîndu-le mereu, se comporta principial ascetic[1].

Cei care nu simt nici un fel de tendință către religiozitate ne vor putea îutîmpina spunîndu-ne că cele de mai sus nu-i privesc. Acestora le vom aminti o alta formă a absurdității biologice din om. Anatole France spunea undeva ca dacă intelectualii s-ar înmulți, lumea ar merge cu siguranța către pieîrea sa. Fiindcă, de fapt, ca sa completăm aforismul scriitorului francez, ce înseamnă a fi sau a privi prin prisma intelectuala lumea ? înseamnă pur şi simplu a desființa trebuințele vitale şi a le înlocui prin reprezentarea lor.

în loc sa mănînci, să faci dragoste, sa lupți, înseamnă a te închipui mîncînd, iubind, luptînd. Intelectualul înlocuieşte viața cu imaginea ei, traind-o mental, interior, anticipat.

Cărturarul deprins cu gîndirea, cu cititul, cu viața interioara e ca planta de sera pe lîngă floarea de cîmp.

Şuvoiul vieții se debilitează şi scade prin lipsă de funcțiune. Senzațiile şi acțiunile dispar fiindcă sînt înlocuite de reprezentări. A crea idei înseamnă a rupe contactul cu realitatea, a idealiza, a te comporta gratuit, inactual — căci ideea e eternă —, a nu ține seama de cerințele concrete şi imediate. Dar prin aceasta neglijăm condițiile realității cu care nu mai sîntem în strînsă legătură, ne îndepărtăm de adaptarea Ia prezent. Filozoful francez Jules de Gaultier a arătat concludent antinomia care exista între instinctul de cunoaştere şi instinctul vital[2]. Ceea ce cîştiga cugetarea şi cunoaşterea pierde viața. Priviți-vă şi cercați să vă analizați cînd faceți ceva ; cu siguranță că actul va fi făcut mult mai prost. Sporul de gîndire şi analiză e invers proporțional cu cel de spontaneitate şî putere. Pc alte căi ajungem la aceleaşi concluzii : imelectualitatea e o scădere a vieții. G. Simmel a arătat că viața, ca să se poată cunoaşte pe ea însăşi, trebuie mai întîi să se amorțească, să se omoare. Pentru ca să se studieze, ea trebuie să abată din cursul ei o şuviță importanta, care să nu facă nimic decît sa observe. Dar aceasta şuviță e pierdută. Ca să se ridice deasupra ei, viața trebuie să-şi oprească cursul.

Cultura omenească nu se poate obține decît atunci cînd valorile noastre subiective, adică creațiunile noastre individuale, sînt proiectate departe de noi, obiectivate în afară, aşa ca să fie valabile şi pentru alții. Fără o anumită distanță între ele şi noi, nu poate fi vorba de ***o*** adevărată cultură, ci cel mult de o cultivare diletantă. Dar această îndepărtare a creațiunilor, credințelor ori sentimentelor noastre de noi, aceasta distanțare le lipseşte de căldura, de intimitatea pe care le-o dă mereu eul nostru. Proiectîndu-le departe de noi ca să le obiectivăm şi să le facem accesibile social, le îndepărtăm de seva pe care le-o insuflam, le transformăm în lucruri moarte. Orice cultură conține în ea această tragedie : ori rămîne subiectivă, şi atunci nu se poate valorifica şi exprima, ori tinde către obiectivitate, şi atunci îşi taie cordonul ombilical care o leagă de viața ce putem să-i insuflam, se sclerozează, se osifica şi moare[1]. lată dect ca şi din acest punct de vedere intelectualismul nu se poate constitui fără să aducă concomitent cu el o criză de vitalitate. Şi totuşi, de cînd există omenirea, cărturarii şi cultura au fost preamăriți şi salutați ca valoare supremă.

Daca trecem din domeniul intelectual în cel moral, aceleaşi constatări se impun : instinctul dc conservare e din ce în ce mai părăsit. Aproape toate virtuțile morale superioare sînt astfel alcătuite încît interesul nostru individual scade. Ce înseamnă de pildă *sinceritatea* deplină ? înțeleptul Mr. Bergeret spunea că a cere unui om să fie complet sincer e ca şi cum i-ai cere să iasă în pielea goala pe stradă, adică să-şi arate toate defectele şi neajunsurile corpului, şi, în plus, sa nu se poată

[1] **Max Scheier, *op. cit.*, p. 210.**

[2] **Jules de Gaultier, *De Kant â Nietzsche ;* v. si L *op. cit.*, p. 79 si urm.; 183 si urm.**

[1] **G. Simmel, *Phiiosophhche Kultur; Der Begrijf und die Tragodie der Kultur*, p. 223 ți urm.**

nîct măcar apăra de intemperii. Omul perfect deschis renunţă)a toate măştile care îl arată furios cînd nu e, calm cînd e încă şi mai puţin, la toate acele minciuni şi artificii care ne susţin în lupta pentru viaţă. Omul care nu vrea să joace cît de puţin roluri e complet dezarmat. Măştile sînt absolut necesare pentru a înşela adversarul. A le combate înseamnă a te oferi victimă încă de la început. Simularea pentru om e ceea ce e schimbarea culorii pentru cameleon. E una din subtilităţile caracterului care ştie să înşele ca să poată triumfa. Dar dreptatea suprema ? Cel ce o preconizează cere oamenilor să se micşoreze în pretenţiile lor, să-şi reducă extensiunea vieţii lor astfel ca să facă loc şi altora. Omul care vrea să fie drept e acela carc-şi sacrifică drepturile sale, adică omul care fiind puternic se face slab, se auto-mutilează.

Dar *eroismul sau curajul* ? E înfruntarea pericolului, expunerea directă a vieţii sau măcar a fericirii pentru o abstracţiune, pentru o ipoteză sau pentru o himera.

Acolo însă unde se învederează mai bine fenomenul absurdităţii e în gustul pentru *obiectivitate.* Această calitate presupune un antrenament, un exerciţiu de înăbuşire zilnică a tuturor punctelor de vedere de amor propriu, de interes, de avantaj. E o *dezvitalizare* sistematică, care se obţine cu aceleaşi mijloace şi cu o practică tot atît de îndelungată ca şi Nirvana budistă ; o anihilare metodică a eului şi a ambiţiilor sale. E o transformare completă a obiectelor şi persoanelor din jwrul nostru din *mijloace* pentru prosperitatea sau conservarea noastră în *scopuri* de cunoştinţă ; e o intelectualizare excesivă a lumii, după care totul se transformă în obiect de logica.

între noi şi lucruri se taie acea legătură care provoacă o atitudine. în lipsa acesteia, lucrurile ne apar amorţite, fără virtuţi interesante pentru viaţa noastră, simple fantome transformate în obiect de curiozitate ori de studiu. Prin aceasta, fireşte, legăturile noastre cu realitatea sînt cu mult lărgite. Ele nu se mai reduc numai la ceea ce ne profită sau ne ameninţă. întregul mediu devine obiect de contemplare.

Dacă e-adevărat că omul e un animal absurd, dacă e adevărat ca perfecţiunea sa mult glorificată se întoarce contra vieţii sale, se pune întrebarea dacă nu cumva aceste progrese vor fi plătite, mai devreme ori mai tîrziu, cu însăşi existenţa noastră. Nu cumva subtilizîndu-şi şi afirmîndu-şi sufletul, omul merge către degenerarea sa totala ? Astăzi, oamenii din speţa superioara sîm puţini. Rămîn încă mulţi în care domină animalul. Dar ce va deveni speţa noastră mîine, cînd întreaga omenire se va umaniza ? E permis sa arborăm un pesimism total, consolîndu-ne cu celebra butadă : „apres nous le deiuge" ? Sau poate această opoziţie făcută vieţii are un sens ascuns şi o utilitate deghizată ? Credem că da şi vom încerca îndată să indicăm ipoteza noastră. Omul pune vieţii din el o clipa zăgazuri, nu se~Iasa tîrît de şuvoiul ei. Bărbăteşte îi rezistă. Dar aceste zăgazuri nu urmăresc suprimarea vieţii, ci perfecţionarea eî.

CAP[TOLU[, III

DATELE ANTROPOLOGIEI FIZICE

Studiul pozitiv al problematicii umane s-a mărginit pînă acum două decenii la determinarea şî explicaţia somatica, constituind o ştiinţă aparte, ramură a anatomiei comparate, Antropologia. Datele specifice ale corpului omenesc, singura realitate ce trebuia avută în vedere, s-au sprijinit copios pe resursele acestei noi ştiinţe. S-au confruntat astfel cercetările relative la structura fizica a animalelor superioare, ultimele în scara zoologică, cu particularităţile anatomice şi fiziologice ale corpului omenesc. O serie de rezultate foarte interesante au fost consemnate în urma acestor comparaţiuni. Plecînd de la postulatul ca omul e şi el un animal, unul ceva mai complicat, rîvna acestor cercetări s-a îndreptat către găsirea **3** ceea ce e comun între om şi fauna cea mai apropiată de el. S-au căutat şî găsit în bună parte nenumărata probe care arată cu certitudine înrudirea noastră cu strămoşii mai depărtaţi, în general cu speţa Primatelor şi în special, cum indicase Dar«m, cu lumea simiescă, care a precedat primii antropoizi. Aveau mai mică importanţa, fără îndoială, deosebirile, diferenţele dintre noi şi ultimele animale din care ne tragem, adică elementul particular, specific, chiar din punct de vedere fizic cate ne aparţine în mod propriu si exclusiv. Rezervînd un capitol descrierii şi filiaţiunii raselor între ele, Antropologia şj-a rezervat un al doilea şi încă unul mai însemnat

demonstraţiunii migăloase şi răbdătoare a originii noastre imediate.

Toate aceste investigaţiuni se bazau neîndoielnic pe ipoteza transformismului, fie sub forma modificărilor produse în evoluţia speţelor prin influenţa mediului, ca *în* lamarckism, fie sub forma selecţiei naturale a speţelor mai înzestrate în lupta pentru viaţă, ca în darwinism.

Cu toate rezervele şi nelămuririle pe care aceste două serii de ipoteze le lasă încă persistente, nenumărate probe indică azi, cu certitudine, adevărul lor. Cu toată discuţia care urmează şi acum, mai înverşunată ca oricînd, între lamarckişti şi darwinîeni şi între cei care admit sau se îndoiesc de veracitatea transformismului în genere, în linii mari, ipoteza transformistă n-a putut fi înfrîntă sau înlocuită cu altceva mai fecund ca explicaţie.

Dovezi ineluctabile sînt oferite ipotezei transformiste din toate părţile. Din toate acestea, acelea care ne vin din Ernbriologie sînt din cele mai concludente. Două embrioane de vertebrate foarte tinere sînt aproape identice. Foetusul uman la începutul formarii sale prezintă, ca o înrudire cu 'lumea peştilor, patru fante branhiale. Din punct de vedere al circulaţiei, acelaşi foetus uman conţine, la început, tubul cardiac al amfioxului, apoi inima biloculata a peştelui, apoi inima cu trei cavităţi a amfibienilor şi, în fine, inima cu două auricule şi doua ventricule a mamiferelor. La fel cu rinichii. înainte de formarea definitivă a aparatului nostru renal, embrionul omenesc are un mesonefros, rinichi de amfibian, şi apoi un pronefros, rinichi de peşte.

Dacă legea formulată de Haeckel, după care „ontogenia repeta filogenia", n-ar fi adevărată, daca viaţa foetusului n-ar fi rezumatul rapid al istoriei zoologice anterioare omului, cum s-ar putea explica toate aceste faze, etape preparatorii, care amintesc viaţa animalelor ce ne-au precedat în scara evoluţiei ?

Anatomia comparată nu e nici ea mai săracă în varii dovezi pentru concluzie. Privite astfel, diferitele specii ne apar ca verigi legate succesiv şî progresiv pe acelaşi lanţ. Se începe cu formule simple şi se sfîrşeşte cu cele

mai complicate, totul forrnînd o perfectă continuitate. Nu s-ar putea explica, de pildă, fără ipoteza transformistă, prezenţa^ aceloraşi oase în laba unui mamifer, în aripa unei păsări sau la mîna omului. O serie întreagă de organe — reziduuri parazitare ar fi iarăşi greu de lămurit altfel decît sub prisma evoluţionistă, aşa cum sînt _ de exemplu micile picioare rudimentare la unii şerpi, pedunculele oculare la crustaceii care şi-au pierdut ochii, apendicele ventricular, coccyxul etc.

Jn fine, Paleontologia vine în al treilea rînd cu contribuţia sa. Prezenţa fosilelor coincide în anumite straturi cu evoluţia geologică în care au trăit pe rînd anumite speţe, în ordinea complexităţii lor. Aşa, reptilele nu ^ se găsesc decît în straturile depuse pînă la finele erei primare, păsările, în cele din era secundară, mamiferele, în terţiar.

Dacă însuşi Cuvier cu fixismul său ar asista azi la atîtea probe n-ar putea da o altă interpretare evoluţiei speţelor. Fundcă ce s-ar putea pune în loc ? Ipoteza unor apariţiuni succesive prin generaţie spontanee ? Sau ipoteza lui Bergson după care creaţia speţelor n-a fost succesivă^ evolutivă, ci explozivă, fiecare din ele fiind proiectată de la început într-o direcţie oarecare, dar toate pornind dintr-o matrice comună, care a fost materia *vie.* Acestea pot fi ipoteze mai mult ori mai puţin ingenioase. Nici un fapt bine studiat nu stă în ajutorul lor. O serie de fapte pot rămîne neînţelese în ipoteza transformista cu ambele ei variante, lamarckism şi darwinism. Dar în celelalte două ipoteze, majoritatea faptelor ar rămîne în afară de ele, neîncadrate în vreun sens oarecare. Nu e mai puţin adevărat, cu toate acestea, că^ doctrina transformistă se loveşte de serioase dificultăţi. Astfel anumiţi biologişti, adversari ai acestui^ sistem, nu neagă variaţiunile posibile ale speţelor animale, „dar nu le admit exclusiv decît putînd să producă forme puţin diferite unele de altele, speţele unuiacelaşi gen, ale unei familii, ale unui acelaşi ordin. Originile marilor grupuri ale regnului animal rămîn pentru noi nedesluşite şî, dispreţuind ipotezele prea îndrăzneţe, prin care s-a crezut că se poate strica geneza speţelor, rămînem cel puţin în îndoială."

...„Nu putem cunoaşte şi nu vom cunoaşte niciodată origina reală a marilor grupuri biologice ce se pierd, cea mai mare parte, în noaptea perioadelor cambriene. Resturile animalelor cambriene au dispărut complet sub puternicele acţiuni metamorfice încă din timpul perioadei siluriene. Cea mai mare parte a tipurilor animale se prezintă cu caracterele lor proprii, chiar pentru grupuri mai recent apărute ca : mamiferele şi păsările. Paleontologia n-a revelat tipuri formale nediscutabile, legînd aceste grupuri cu forme mai vechi, care ar fi strămoşii lor. Baza arborilor genealogici rămîne suspendată în vid. Pentru a explica origina acestor mari grupuri, va trebui în mod necesar să facem apel la consideraţii care vor lăsa o buna parte pentru ipoteze" [1].

în plus, e greu de explicat, în ce priveşte lamarckismul, evoluţia speţelor prin acţiunea mediului, fără să admitem transmisiunea ereditară a caracterelor cîştigate. Or, tocmai în această privinţă, majoritatea biologilor sînt mai mult decît sceptici. Unele popoare^ orientale practică circumciziunea de secole. Niciodată nu s-a născut un copil gata circumcis. La generaţii de cîini ciobăneşti li se taie coada. Niciodată nu s-a născut un cîine cu coada scurtă. Cîteva experienţe dubioase indica oarecari modificări obţinute după cîteva generaţii în urma unor schimbări în acţiunea directă a mediului.

Dificultatea transmisiunii noilor caractere cîştigate se datoreşte faptului — demonstrat de A. Weismann încă din 1883 — că celulele sexuale nu sînt formate de către corpul nostru, de către *„soma",* ci de alte celule sexuale, adică de „germen". Aşadar, o schimbare în corp nu e înregistrată şi în celulele sexuale, care rămîn străine modificărilor impuse de mediu. Fără îndoiala că o acţiune indirectă se imprimă şi celulelor sexuale, deoarece se exercită asupra corpului întreg. Şi „germenii" sînt, într-o măsură oarecare, influenţaţi. Această constatare însă e mai mult "de ordin teoretic. Experimental, această concluzie n-a fost verificată satisfăcător pînă acum.

[1] **R. Perrier, *La place de l'homm; dam la serie animale,* in *Nauveau Trăite de Psychologie* de G. Dumas, val. I, p. 6.**

Darwinismul se loveşte şi el de alte multe greutăţi. Mai întîi, ce importanţă pot avea în lupta pentru existenţă micile deosebiri individuale dintre membrii unei aceleiaşi speţe ? Ele nu pot fi nici favorabile masacrului universal întrezărit de Darwin, pentru ca sa fi fost selectate ca mijloace de apărare, nici defavorabile în această ciocnire, căci atunci speţa sau individul ar fi pierit. Şi totuşi, aceste diferenţe există. Care e geneza lor, de ce au apărut şi care e explicaţia ce se poate da în lumina darwinismului ?

Cum s-ar putea explica apariţia unor organe care nu devin utile decît în ultimul stadiu al dezvoltării lor. „Ce avantaj selectiv ar aduce pentru speţă un organ electric de torpile care n-ar da lovituri suficiente pentru a paraliza prada, sau o glandă mamară care n-ar da decît cîteva picaturi de lapte ?" (Guetiot).

Cum pot supravieţui atîtea organisme debile şi cum pier altele perfect înzestrate ? S-a constatat că marea hecatombă de care vorbeşte Darwin se exercită mai ales asupra ouălor sau asupra organismelor tinere. Selecţia se exercită deci într-o fază cînd nici nu poate fi vorba încă de manifestarea vreunui caracter util sau inutil speţei. Toate acestea fac pe un naturalist de valoarea lui Cuenot să creadă ca adeseori ne aflăm în faţa unui masacru datorit întîmplării, „asemănător cu acela al unui accident de drum de fier". In plus, pretinsa selecţie aristocratică care păstrează pe cei buni şi tari şi elimină pe cei debili e departe de a fi exactă. Selecţia elimină pe cei slabi. Atîta tot. Ea nu alege pe cei puternici. Ea e conservatoare, nu progresivă, ea păstrează o mijlocie, nu o elită, ea elimină ceea ce e degenerat ori pirpiriu, nu încurajează şî stimulează ceea ce e valoros.

în fine, transformijsmul se loveşte în mod comun, şi în varianta sa lamarckistă şi cea darwiniana, de rezultatele destul de dare ale mutaţionismului, după care, adeseori salturi neaşteptate, inovaţii nepregătite creează organe noi, „monstruoase", pe care calea evolutivă nu le poate explica.

Fără îndoială, aceste rezerve trag greu în balanţa obiecţiunilor de făcut transformismului. Unele din ele privesc exagerările sistemului, altele, neputinţa stării actuale a ştiinţei de a putea verifica toate punctele îndoielnice ori nelămurite.

Ele nu sînt însă de natură a zdruncina adine şi serios vastele perspective lămuritoare ale doctrinei transformiste. Rămîne ca un adevăr de neînlăturat filiaţiunea speţelor şi evoluţia lor, unele trecînd prin altele sub influenţa modificărilor mediului fizic, cît şi a celui zoologic, adică a luptei pentru existenţă. în linii mari, etapele principale ale filogeniei, de la organismele cele mai simple pînă la om, sînt datorite unor schimbări esenţiale intervenite în viaţa planetei noastre, schimbări geologice care au modificat complet genul de viaţă, alimentarea, apărarea de intemperii, etc. Aşa de pilda, la embrionii vertebratelor aeriene se găsesc rudimente de branhii. Aceasta înseamnă că ele au fost precedate de peşti. Cînd condiţiile geologice au făcut ca apele să scadă sau să se retragă, peştii au trebuit să se transforme în vertebrate de uscat. Acestora le-au trebuit plămîni. Aripile înotătoare ale peştilor s-au transformat în labe, necesare animalului care trăieşte pe uscat, spre a-şi apuca şî agonisi hrana si pentru a se mişca. Organele de locomoţie pe uscat transformă peştii în reptile. La sfîrşitul perioadelor secundare şi în epoca terţiară, apare un nou tip de vertebrate, mamiferele. Pentru acestea, fenomenul caracteristic e apariţia temperaturii constante, datorită foarte probabil unor mari transformări în temperatura globului, cînd după perioada cretacee, în urma contracţiei şi răcirii soarelui, îngheţurile au început să fie frecvente. Reptilele şi batracienn cădeau atunci, o bună parte a anului, în hibernaj. Pielea aşa de plina de secreţii glandulare a reptilelor face loc alteia uscate şt, datorită frigului, se acoperă cu peri abundenţi. Datorită stabilităţii temperaturii lor, mamiferele îşi nasc puii din animal direct, ferindu-i în perioada embrionara. Dezvoltarea creierului, a telencefaiului e iarăşi o schimbare demna de reţinut. O serie întreaga de diferenţieri anatomice, aduc cu ele în encefal funcţiuni respective mai complicate şi mai numeroase.

„Brontosaurus excelsus" din perioada jurasică, lung de 30 metri, avea un craniu puţin mai mare decît una

din vertebrele sale cervicale. Telencefalul vertebratelor conține două părți : una specializata senzațiilor mirosului : rinencefalul, si aka, neopallium, reprezeratînd sediul senzațiilor vizuale, auditive şi tactile. La reptile şi la peşti, majoritatea suprafeței encefaluîui e ocupată de rinencefal, neopalliumul avînd un volum redus. La mamifere, regiunea afectată mirosului scade simțitor In favoarea neopalliumului reprezentînd celelalte senzații. Evoluția nervoasă către om se face prin scăderea treptată a simțului olfactiv în favoarea celorlalte simțuri.

Primatele, din care face parte şi omul, accentuează încă şi mai mult această evoluție. Trecerea de la mamifere către primate se face prin schimbarea mediului vegetal. Regimul arboricol apare din ce în ce mai frecvent. O nouă adaptare e necesară. Pentru a culege fructe, degetul cel mare şi arătătorul devin mult mai mobile pentru ca să se poată cățăra pe arbori sau pentru a culege fructe. Ghearele se reduc şi sînt înlocuite cu unghii. Mîna poate lua forma unui cleşte pentru a ține în palmă un obiect oarecare şi mai ales alimentele pe care acum le poate mînca şi aşeza.

Suprafața palmei va fi înzestrata cu multe terminații nervoase tactile. „Astfel iată constituit acest organ, infinit de prețios, pentru prindere şi pentru simțire, care va dobîndi la om cel mai înalt grad de perfecțiune şi va ajunge una din trăsăturile sale organice cele mai caracteristice, instrumentul fundamental al industriei omeneşti. Una din bazele pe care sta supremația noastră." [1]

Dezvoltarea progresiva a telencefalului cu atrofierea treptată a părții destinate mirosului, rinencefalul, precum şî dezvoltarea diverselor funcțiuni ale mîinii ne aduc la transformarea primatelor în maimuțe şi apoi în hominieni. E greu de precizat cînd s-a efectuat diferențierea omului din aceşti ultimi strămoşi ai săi. Legătura cu dînşii e însă de nediscutat. Descendența omului din maimuță nu e numai o ipoteză paradoxală sau uşuratică. Ea e dovedita prin nenumărate probe care duc

[1] **R. Perrier, *op. cit.*, p. 30—31, vezi si p. 26; de asemeni, l'erner, *La terțe avânt l'histoire,* 1920.**

pînă la evidență. Cu dreptate a putut spune Huxley că distanța morfologică între om şi maimuță e mai mica decît între acestea şi celelalte animale,

în primul rînd, anatomia şi fiziologia marilor aparate respirator, digestiv, circulator sînt identice. Acelaşi schelet, acelaşi sistem muscular, aceiaşi dinți, aceeaşi structură a sistemului nervos, asemănări foarte apropiate între celulele sexuale.

Organele parazitare, acele reziduri anatomice care azi nu mai îndeplinesc nici o funcțiune ce se poate identifica, se găsesc şi la om şi la maimuță. Ele ar fi foarte multe. După unii naturalişti, vreo 180. Iată cîteva : plică *semi-lunaris* din ochiul omului şi a strămoşului său, care ar reprezenta resturile unei a treia pleoape, coccixul care indică resturile cozii; apendicele intestinal etc, etc.[1]

Din punct de vedere fiziologic, studiile serologice făcute conduc la concluzia că ne aflăm în fața unei mari asemănări de grupuri sanguine. Serum-ul omului poate distruge globulele sanguine ale maimuței, dar nu pe acelea ale antropoizilor. La cimpanzeu predomină grupul sanguin II. Un om care are şi el tot grupul II va putea primi fără pericol, într-o transfuzie, pînă la 40 cm cubi de sînge citratat în proporție de 3%. în plus, aceleaşi reaețiuni anafilacitice. Din punct de vedere patologic s-a constatat ca şi omul şi antropoidele pot contracta aceleaşi boale. Şi unul şi altul pot avea tuberculoză, tifos exantemaric, scarlatină, febră tifoidă, holeră etc. Pînă şi rîia e comună la amîndoî[2].

Nu avem încă experiențe făcute asupra încrucişării sexuale între om şi maimuță. Ceea ce formează însă un argument crucial, într-o proiecțiune concretă, e succesiunea elocventă a resturilor de oameni fosili, care ne indică diferite trepte de apropiere sau de îndepărtare între om şi antropoid, pe măsură ce ne cufundăm în noaptea timpurilor preistorice. H. Taine, înaintea atîtor descoperiri care au făcut după aceea vîlvă, afirmă că în fiecare din noi se găseşte o gorilă.

[1] **G. Schwalbe, Fischer etc. : *Antbropologie*, p. 223 ți urm.**
[2] ***Ibidem.***

în 1894, una din ştirile cele mai senzaţionale ale anului a fost aceea că un medic militar olandez, E. Dubois, a descoperit, la poalele marelui vulcan Lawon Konkonsan, în lava, un schelet a cărui înfăţişare anatomică prezenta caractere intermediare între om şi maimuţă. Era faimosul „Pithecanthropus erectus", de care s-a vorbit de atunci atît. Se găsise, în fine, punctul de trecere, veriga care lipsea si care lega omul de predecesorii săi în scara zoologică. Pithecanthropus se situează într-o era anterioară oricăror oameni primitivi fosili. El se poate fixa pe la sfîrşitul pliocenului şi pe la începutul pleistocenului. Resturile găsite din acest strămoş al nostru se compun numai dintr-o calotă craniană, un femur (găsit şi acela la vreo 15 metri depărtare de celelalte piese ale scheletului) şi, în fine doi dinţi, unul găsit la 1 metru şi celălalt la 3 depărtare de cutia craniana. Aceasta are o capacitate de vreo 750 cm oubi, aceea a omului celui mai primitiv nefiind inferioară cifrei de 1000 cm cubi, iar aceia a simienilor propriu-zişi netrecînd niciodată de 600 c.c. Dinţii aparţin maimuţelor prin rădăcina lor şi oamenilor prin coroană. Femurul presupune o poziţie verticală netă, ca la oameni. Sinusul frontal, stabilit ulterior cu ajutorul razelor X, indică iarăşi o origină mai aproape de om. Iată deci misterioasa făptură care face trecerea, prin caracterele abia diferenţiate de anatomia maimuţei, către fiinţa lui „Homo Sapiens", pe care, totuşi, n-o atinge în întregime.

Din vestigiile fosile care reprezintă decisiv evoluţia clară către om, cele mai vechi sînt acelea găsite la Mauer, lîngă Heidelberg. Şi anume o mandibulă inferioară, aproape completa cu toţi dinţii la locul lor. Ea trebuie sa dateze, fără nici o îndoială, de pe la începutul erei cuaternare. Dacă aspectul dentar aparţine speţei om, aspectul frustru şi puternic al maxilarului aminteşte însă de morfologia simiană. „Homo Heidelbergensis" e totuşi un om, cu toate caracterele sale. în 1921, în munţii Rhodesiei, în Africa de Sud, într-o grotă, printre sute de tone de alte schelete, **S**-au găsit tocmai în fund resturi de schelete cu caractere arhiprimitîve precise. E vorba de un craniu aproape

complet {minus mandibula), un sacrum de femeie, un libia, extremităţile unui femur şi un fragment dintr-un maxilar superior al altui individ. Din examenele antropologice făcute, se pare că ne găsim în faţa unei speţe foarte înrudită în contemporaneitate cu aceea a omului de la Heidelberg. S-au numit aceste noi vestigii „Homo Rhodensis". Aspectul craniului păstrat aproape întreg e acela al unei fiinţe din cele mai primitive, de o rară brutalitate, cu enorme arcade ale sprîncenelor, mai mari chiar decît acelea ale lui Pithecanthropus, amintind pe acelea ale gorilei[1].

După aceste descoperiri avem astăzi ca mărturie un alt inel în lanţul evoluţiei, dintr-o epocă a cuaternarului în care începuse industria cheelleană, cu instrumentele sale ascuţite : securi, pumnale, ferăstraic. E vorba de cutia craniană descoperită în 1856 la Neanderthal în Prusia Renană. Aspectul său, cu enormele arcade ale sprîncenelor, a făcut pe Huxley să spună că ne găsim în faţa unei forme omeneşti dispărute, pe cînd Virchow o consideră ca o deviaţiune patologică. Alte descoperiri de acelaşi aspect, şi probabil din aceeaşi epocă, la Fees (Jonne) în Franţa, la Gibraltar, la Dinant (Bretagne) şi mai ales la Chapelle aux Saints (1908), descris aşa de bine de M. Boule, arată că ne aflăm în faţa unei rase omeneşti foarte răspîndke în acea epoca, anume Pleistocenul mijlociu, care a populat o parte din Europa. Toate aceste resturi, depărtate unele de altele, formează acelaşi tip rasial, denumit de M. Boule „Homo neanderthalensis". în linii generale el seamănă straniu cu indigenii triburilor negre din centrul Australiei, cea mai primitivă speţă omenească din cîte trăiesc astăzi, Talia sa era mică, capul mare în special în partea facială, aşa de dezvoltată în raport cu capacitatea craniana. Indicele cefalic îl avea mijlociu, arcadele sprîncenelor enorme, fruntea fugită în urmă, maxilare prelungite prezentînd forma unui bot, orbitele mari, maxilarul inferior foarte puternic, fără bărbie, dantura

[1] Pentru toate acestea fi cele ce vor urma, a se consulta magistrala lucrare a lui Marcelin Boule, *Les hommes fossiits.* Paris, 1923.

voluminoasă şi puternică, şira spinării niţel aplecată înainte, dovedind o poziţie verticală mai puţin dreaptă ca a omului actual, capacitatea craniană de aproximativ 1450 c.c. După articularea femurului cu tibia, din toate acestea, se poate trage concluzia că acest strămoş mergea plecat pe picioare. Era dTcpt ca noi, fiindcă avea hurnerus-ul drept mai dezvoltat'.

în faza aceasta omul e încă foarte aproape de origina sa simiescă. Au trecut pe urma milenii după milenii. Ce s-a petrecut pe planeta noastră ? Care au fost fizionomia şi viaţa omului după aceea ? în pleistocenul superior, primele rase ale speţei hominiene s-au aşezat definitiv pe pămîntul continentului nostru. Aceste rase prezintă caractere care sînt astăzi ale tuturor oamenilor. E epoca renului, cu silexurile tăiate şi instrumentele destul de fin lucrate din os, din perioadele magdaleniene, solutreene, aurignaciene. Vestigii din aceste epoci ale lui „Homo sapiens" s-au găsit la Cro-Magnon, Grimaldi, Laugcrie-basse. Dar cu acestea intrăm aproape în Istorie. în perioada neoliticului şi a pietrei tăiate, a bronzului şi a fierului, caracterele morfologice ale acestei vechi şi primitive omeniri se diversifică, se înmulţesc în diferite rase. Varietăţile speţei omeneşti încep. Că omul de azi a trecut prin aceste faze de evoluţie e neîndoios. Dar care e legătura lui antropologică cu antropoizii de azi ? E ea tot aşa de strînsă ca aceea pe care o constatăm în legătură cu oamenii fosili ? Unii antropologi cred[2] că ramura hominiană se trage din antropoizi, Darwin şi cu alţii îl situează mai înainte, în ramura catarhieniană, alţii, din platyrrhiniană, în fine, alţii pornesc şi mai dinainte, de la lemurieni.

II

Toate acestea ne-au arătat destule dovezi că speţa noastră are o bogată şi grea filiaţie şi ereditate animală. Ea vine din lumea primatelor, a lemurienilor şi

[1] **Marcelin Boule, *Les bommes jossilcs,* p. 258.**

[2] **G. Schwalbe, *Antbropologie, p.* 253, 316.**

a maimuţelor. Aceste constatări migăloase ale antropologiei zoologice tind să arate ceea ce e comun între animal şi om. Totuşi, din punct de vedere anatomic şi fiziologic, adică din punctul de vedere al unei antropologii fizice, structura trupească a omului trebuie să prezinte şi o serie de caractere *specifice,* după care fiinţa omenească păstrează o originalitate de animal perfecţionat, ireductibilă la caracterele zoologice ale speţelor anterioare şi inferioare omului.

De Quatrefages, examinînd, din punct de vedere al anatomiei comparate, structura lui „homo sapiens", voia să constituie din lumea omenească nu numai o speţă separata, dar chiar un regn, regnul hominian. în adevăr, chiar din punct de vedere al organizării sale fizice, omul prezintă o serie întreagă de caractere specifice care-1 deosebesc radical de speţele ce l-au precedat în scara zoologică. în primul rînd, complexitatea şi diferenţierea sistemului nervos. Am văzut mai sus cum trecerea de la speţele inferioare la cele superioare s-a efectuat printr-o reducere progresivă a centrelor nervoase afectate mirosului, printr-o scădere în volum a rinencafalului. Neopalliuimul, organul celorlalte simţuri, creşte şi se dezvoltă[1]. Noi achiziţii se obţin în cortegiul acestui organ. Simţurile superioare, văzul şi auzul se dezvoltă din ce în ce mai mult, în dauna senzaţiilor olfactive. între ele se stabilesc nenumărate conexiuni. Suprafeţele corticale motrice se perfecţionează şi cu dînscle posibilităţile pentru mişcări precise şi complicate.

Regiunea anterioară a creierului, regiunea prefrontală, aceea care conţine nenumărate fibre de asociaţie, punînd în legătură toate punctele din encefal, se extinde uimitor la om. Prin aceasta, începutul psihismului inteligent e format. Extensiunea lobului frontal, care la primate şi la lemurieni era deja realizată, ia la om o importanţă considerabilă[2]. în apariţia acestei zone, diferenţiată în mod apreciabil din restul encefalului,

[1] **Ellioi Smith, *Tbe evolmion oj Man,* [924.**

[2] **R. Penier, *op. cit.,* p. 36.**

trebuie căutată aparîțiunea formelor de asociație si gîndire care caracterizează viața psihică a omului.

O a doua caracteristică *originală* a omului este *poziția sa verticală.* Alte animale, în special Gibonul dintre antropoide, reuşesc şi ele întrucîtva să capete această poziție. Dar această stare nu e urmată de modificări structurale, anatomice, în scheletul animalului, cum e la om. „Coloana vertebrala a omului nu mai e legată de partea posterioară a craniului şi se fixează sub acesta, astfel încît gaura occipitală, axa capului aproape orizontală şi perpendiculară pe rachis în loc să fie în prelungire, ca la mamiferele care merg pe patru labe — modificarea axei rahidiene care prezintă patru încovoituri, alternativ convexe şi concave, opunîndu-se aceleia a altor mamifere, chiar antropoide, la care coloana nu prezintă decît o singură curbă importantă — schimbarea în forma vertebrelor luate individual şi în special a apofizelor spinoase : capul ce, aproape în echilibru pe extremitatea coloanei vertebrale, nu mai are nevoie decît de acțiuni musculare slabe, pentru a-şi menține poziția. Muşchii cervicali, aşa de dezvoltați la alte animale..., se reduc apreciabil."[1]

Poziția verticală aduce cu dînsa o serie de alte consecințe caracteristice. Piciorul, destinat singur mersului,, capătă o altă înfățişare. Structura degetelor, a ligamentelor, a articulațiilor, care la antropoizi aveau ca misiune agățarea pe copaci şi care la om serveşte la menținerea echilibrului vertical şi la mers, se modifică în raport cu noua poziție[2].

Consecințele acestei noi situațiuni se arată şi in ce priveşte mîna omului. Ea nu mai are funcțiunea de a menține echilibrul omului, aşa cum se întîmplă la animalele patrupede. Misiunea ei, de aci înainte, va fî prinderea prăzii pentru alimentare. Schimbarea anatomică a acestui organ e indicată. Degetele sînt mai mobile şi mai sensibile. Ele trebuie să se mişte mai rapid

[1] R. Pcrrier, *op. cil., p.* 34.

[2] Hanmann, *Mcnsckcnkunde,* p. 317; R. Anthony, *l'evolution-du pied huma'in,* cit. de R. Perrier, p. 35,

şi mai precis. Mîna devine astfel instrumentul cel mai prețios al omului. Cu ajutorul ei el devine un animal industrios şi fabricator.

Cum, pe de altă parte, alimentarea nu se mai face direct cu gura care apucă singura prada, ci cu ajutorul mîinii care ea prinde şi duce apoi obiectul la gură, muşchii elevtori ai mandibulei descresc din forță şi volum, fiind mai puțin activi la om decît la animat.

Dezvoltarea regiunilor din encefal destinate simțurilor superioare şi legăturilor asociative ale acestor senzații, concomitent cu atrofierea acelora care prezidau la colectarea senzațiilor olfactive ; poziția verticală pe două picioare, cu transformarea anatomiei piciorului, mîinilor şi a muşchilor maxilari, importanța mîinii ca organ de prindere, modificarea coloanei vertebrale şi a scheletului în genere — iată o serie de diferențieri specifice pe care structura fizică a omului o prezintă în comparație cu aceea a celorlalte animale.

Motivele pentru care s-a produs această revoluție, în special acelea care au determinat ridicarea omului la o poziție de biped, rămîn încă în domeniul ipotezelor. Ele sînt, cu siguranță, datorite schimbării mediului exterior şi felului de alimentație. După unii, dezpădurirea bruscă ori lentă formează cauza principală. Omul a fost silit să-şi schimbe existența arboricolă şi să renunțe la cățăratul pe copaci, căutînd alte mijloace de subsistență decît maimuțele care s-au refugiat în pădurile rămase, păstrînd acelaşi fel de viață. In orice •caz, schimbarea ambianței a produs şi acea mutațiune care a transformat antropoidul în om.

înlocuirea rinencefaiului cu un creier vizual şi auditiv, poziția verticală, plasticitatea şi mobilitatea mîinii sînt totuşi caractere secundare ale evoluției hominiene. Poziția originală, inedită în univers, a anatomiei şi fiziologiei umane trebuie să prezinte caractere deosebitoare mai importante şi mai generale.

Daci privim forma corpului omenesc din punctul de vedere al structurii organelor sale, ne dăm seamă că aceste organe se prezintă sub alt aspect decît acelea ale animalelor. Acestea sînt strict specializate în ce priveşte funcţiunea lor. Celelalte (ale omului) sînt în starea fetală, nedezvoltate spre o precizie funcţionala, adică nediferenţiate. După ce puiul de animal se naşte, organele evoluează repede către o specializare clară, luînd o formă fixă, cu o funcţiune perfect adecvată. La om lucrurile se întîmplă altfel. Diferitele sale organe, chiar după naşterea copilului, rămîn mai departe cu un caracter *ţetal,* adică rămîn neprecizate, într-o formă şi o funcţiune generală, vagă, lipsită de gradul necesar de specializare. Corpul omului păstrează, aşadar, aceleaşi caractere primitive ca şi ale fetusului. El nu se consacră în mod limitat unor anumite funcţiuni, ci, păstrînd caracterul vag de generalitate nediferenţiată din vremea cînd era încă în perioada de gestaţie (în care, după cum am văzut mai sus, caracterele anatomice ale tuturor speţelor se amestecă fără determinare exacta), prezintă în aceste organe o formă deschisa care poate lua întrebuinţări mai largi.

Aceasta primitivitate oferă totuşi o serie de avantaje. Dacă organul specializat al animalului poate face o funcţiune cu exactitate, el rămîne limitat, închis într-însa. La om, tocmai starea rudimentară a organelor îi dă un caracter nehotărît, neisprăvit, capabil de evoluţie şi plasticitate. Nietzsche spunea : „omul e un animal neterminat". Dar această situaţie îi oferă posibilităţi de evoluare şi adaptare nouă. E adevărat că organele omului sînt inferioare celor ale animalelor din punctul de vedere al preciziei, bogăţiei, ascuţimii şi vitezei funcţionării. Ele sînt primitive, slab diferenţiate,, embrionare. Dar acest caracter de neevoluare îi dă. posibilităţi infinite. La animale, din contra, cu cît specializarea organelor creşte, cu atît pierderea posibilităţilor se accentuează şi ea. Structura corporală a acestora e astfel încremenită, închisă în puţine şanse de variaţie. Iată cum din organe arhaice, nedezvoltate,.

ramase în starea embrionară, se pot obţine condiţii de plasticitate şi supleţe. Comparat, din acest punct de vedere, cu celelalte animale, chiar cu maimuţele superioare, ale căror organe prezintă un grad înaintat de specializare, omul ne apare complet deosebit. Linia descendenţei directe se rupe[1].

Din acest punct de vedere, problema descendenţei omului şi filiaţiunii directe de la maimuţa la om se complică cu o dificultate importantă. Dacă omul ar descinde direct din antropoizi, printr-o evoluţie rectilinie în sensul precizării funcţiunii organelor, el ar trebui să aibe nu numai acelaşi grad de specializare anatomică şi fiziologică, dar chiar una şi mai mare. Dar lucrurile se întîmplă pe dos: omul îşi pierde competenţa organelor. De aci ipoteza unor biologi germani care cred că omul şî maimuţa sînt două speţe divergente descendente dintr-o speţă anterioară, aceea a primatelor sau chiar mai veche decît aceasta[2].

O mutaţie în sensul lui De Vries trebuie să fi avut loc. Cine ştie ce condiţii geologice deosebite, ce impulsii deosebite de adaptare au provocat această sfarimare de filiaţiune şi această poziţie specială a omului.

Explicaţia acestui fenomen ne-o dă anatomistul olandez von Bolk în legea sa a *retardaţiei* evoluţiei biologice a omului.

Lipsa de specializare a organelor omeneşti e datorită, după el, unei întîrzieri în evoluţia corpului nostru. Spre deosebire de alte animale, la om, vîrstele sînt întîrziate, dezvoltarea mult mai lentă. De la naştere, omul îşi dublează greutatea mult mai încet decît animalele[s].

[1] Westenhb'fer, *Das Problem der Menscbmerdung,* 1935 ; Fr. Samberger-Prag, *Ueber Entstebung und Entwkklung des Lebens,* 1933; Dacque, *Urwelt, Sage und Menschheit,* 1928. Toţi aceşti autori dezvoltă teoria organelor nediferenţiate, primitive, fetaie, la om.

[1] O. Hartmann, *Menschenkunde,* p. 228 ; 'Westenhoter, op. *cit ;* H. Poppelbaum, *Mensch und Tier,* 1928.

[4] A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Weli,* p. 1C4—126.

Iată un mic tablou comparativ -.

	Greutatea la na$tere	Dublare-a acesteia
Porcul	2,0 kg	în 14 zile
Cornutele	40 „	„ 47 „
Calul	45 „	60 „
Omul	3,5	„ 180 „

Această încetineală e datorită glandelor cu secreție internă. Problema creşterii e o problemă endocrina. Inhibiția anatomică e cauzată la om de anumite glande. Evoluția este astfel condiționată dinăuntru, nu dinafară, ceea ce ar infirma anumite concluzii lamarckiene. în orice caz, trecerea de la copilărie la adolescență şi apoi la maturitate e foarte înceată. Omul e animalul cu cea mai lungă copilărie. Acest lucru fusese observat pe cale pedagogica de către E. Claparede, care găsea în aceasta un semn de superioritate. Omul are astfel o lungă perioadă de învățare, de adîncă inițiere. Acelaşi lucru trebuie constatat şî pentru bătrînețe. Cînd funcția procrecrii a încetat, animalele mor, omul mai trăieşte însă cîteva decenii.

Evoluția întîrziată a organelor poate fi constatată mai întîi în legătură cu dentiția. La maimuțe, dinții de lapte cad repede şi fac loc măselelor permanente. La om trebuie şase ori şapte ani. La fel cu apariția pubertății, cu maturizarea organelor sexuale. La femela maimuței, ca şi la alte animale, pubertatea apare după cîteva luni, sau, în cel mai rar caz, după un an, doi. La om. chiar la rasele precoce, ea nu apare înainte de zece, doisprezece ani. Toate dezvoltările fiziologice şi anatomice sînt leneşe. Ele sufăr de o *inhibiție* organică. Un tempo încet caracterizează toate funcțium!;: organice omeneşti. De aici diferențierea relativă, păstrarea în stare rudimentară, nespecializată, a tuturor organelor corpului nostru. Dar ceea ce ar părea că trebuie sa constituie o inferioritate prezintă, din contra, toată superioritatea omenească. Specializarea înseamnă limită. Dar omul are organe

deschise, tocmai fiindcă sînt generale şi apte de diferite directive şi evoluții. Prin această inferioritate organică, omul e silit să lucreze nervos, cerebral, înlocuind cu procese psihice, cu gîndîre şi deliberare ceea ce îi lipseşte ca adresă, abilitate şi precizie fizică. Lipsa de competență se compensează cu plasticitate.

Tendința psihica rătre oprire si inhibiție, pe care vom constata-o în natura omenească, are, astfel, o bază biologică. Ea c înscrisă în neputința, în lipsa noastră de perfecție anatomică şi fiziologica. Acolo unde animalul dispune de reflexe sigure, omul dibuieşte şi caută, încetineala dezvoltării biologice a vîrstelor condiționează aspectul de ezitare sufletească, de amînare a acțiunii.

Poziția verticala dă posibilitatea creşterii şi dezvoltării centrelor nervoase superioare din encefal. Capul omului ținut sus poate privi departe în perspectivă, apreciind şi comp ari nd între ele spații întinse şi diverse. El capătă o privire asupra lucrurilor de sus în jos. îmbrăfişînd cu privirea largi distanțe, el devine capabil de ***a*** detaşare de mediu, adică devine apt de o orientare largă şi, apoi, prin comparație cu diferite mediuri la care se adaptează, de o obiectivare a lumii. Corpul omenesc capătă un sim[al distanței de lucruri care-i dă sentimentul de corp propriu, neamestecat cu lumea exterioară, ca la animale, adică un simț al eului. El c silit să depăşească .sflîngăcia sa fizică prin procese ingenioase de ordin psihic, lată de ce caracteristica omeneasca trebuie căutată mai ales în procesele nervoase, psihice şi apoi în relațiile sociale, în starea de mulțime care modifică toate conduitele omeneşti. Opera civilizației are un rol covîrşitor asupra naturii umane. Tehnica, felul producției, arta. morala, dreptul modifică şi combat structura primitivă a animalității din om. Sociologia refulează astfel Antropologia.

La inhibiția biologică se adaugă o alta, culturală şi socială. Se uită adesea că influența glandelor, a organelor noastre e oprită de mediul social care se exercita contra corpului sau temperamentului nostru.

CAPITOLUL IV

AMfNAREA, CONDIȚrE SPECIFICA A PSIHOLOGIEI UMANE

Aruncați unui animal flămînd o bucata de carne. Se va năpusti asupra ei şi va înghiți-a într-o clipa. Chiar daca îi va fi foame, un om va examina-o dacă e proaspăta sau nu, iar dacă e supus si prescripției unei diete, el va ezita sau va refuza pur şi simplu s-o mănînce. Atingeți cu un obiect fierbinte ori cu un fir electric o parte a corpului unui animal. Automat, el se va trage în lături şi se va feri de contact. în aceeaşi situație, un om va suporta cu toata suferința îndurată şi senzația termică dezagreabilă şi pe cea electrică, dacă e supus unei cure de faradizare ori de diatermic, sau dacă suferința sa poate salva ceva la care el ține.

Amenințați un cîine : el va lătra sau va fugi. Sub biciuirea insultei, de cele mar multe ori, un om se va opri şi va reflecta ce trebuie să facă. Exemplele luate din tot cîmpul reacțiilor psihice se pot înmulți la nesfîrşît. Animalul e sclavul ambianței. Dependența sa de excitantele externe e tiranică. Situația sa în raport cu mediul c ca aceea a unui fascinat, a unui somnambul.

Chiar sub sancțiunea morții, un fluture de noapte nu poate rezista atracției unei fîşii de lumină. De la reacția rapidă şi perfect mecanică a tropismului sau a arcului reflex, pînă la răspunsul aproape tot aşa de imediat al actului instinctiv ori la panica rectilinie, de sens unic, a clipelor de emoție, nimic nu se interpune între relația perfect directă, stabilită între excitantul

extern, şi răspunsul său nervos. Pe traiectoria scurtă şi instantanee a reflexului, instinctului ori emoției, nu e loc pentru nimic intermediar. Psihismul animal e exploziv, direct şi nemijlocit. Un al treilea termen mediu se găseşte doar în structura anatomica a arcului refU'x. Neuronul conector se interpune între stimulent şi reao țiunea sa. Dar rolul său e numai ca să transmită legătura, nu s-o împiedice. Iar cazurile de inhibiție care se produc în unele condiții au o accepție pur fiziologică şi nici una psihică. Mecanismul funcționează netulburat, după legi mecanice de fizică ori chimie, în cazul reflexului, după reacțiunea simplă şi dreapta a instinctului de conservare, în cazul instinctului sau al emoției.

Apararea biologică, pasivă prin fugă, activa prin atac, e integrală şi directă. Nici o ezitare n-o poate tulbura. Fenomenele de inhibiție, daca nu sînt cauzate de metabolism sau de mecanica actului reflex, nici un prilej de ordin psihic — altul decît instinctul de conservare sub formă de frică, de repulsie fizică, adică de evitarea amenințării existenței — nu le poate pune în mişcare.

Dîn contra. în reacțiunile psihice omeneşti, nici un act nu e pe deplin simplu sau complet direct. Aproape totdeauna — afara de reziduurile psihice inferioare rămase încă în structura sufletească a omului ca moştenire a originei sale —, un obstacol se aşază între provocarea externa şi răspunsul său. Psihologia umană c compusă din trei termeni, nu din doi. între percepție şî act, ia loc un al treilea element. Rolul acestuia e de obicei frâna tor. EI opreşte impetuozitatea acțiunii, o cîntăreşte, o cenzurează şi apoi o opreşte definitiv ori îi îngăduie să se exercite. Mediul nu poate da porunci directe. Instinctul de conservare, însuşi actul reflex pot fi oprite în loc şi examinate de o vamă inevitabilă. Urgența vitală nu se poate satisface fără nici o piedică. Cum vom vedea mai departe, aproape orice act psihic uman, chiar cel complet inferior, *e un act psihic suspendat.* Realizarea lui e aproape totdeauna *întârziatei.* Amînarea fenomenelor sufleteşti e o condiție primordială a oricărei activități psihice umane.

_ Fără îndoială, în constituţia noastră sufletească persistă încă, ca transmisiuni ancestrale, o serie întreagă de acte care se produc si se realizează nemijlocit şi instantaneu ca în organizaţia psihică animală. Dar acestea^ pe lîngă că sînt alterate în puritatea lor rudimentară, dar ele nu constituiesc ceea ce e specific naturii noastre. Ele sînt rămăşiţe, neeliminate încă. Totuşi, la firile evoluate, ele sînt comprimate ţi supuse aceluiaşi mecanism de amînare. Un om cuprins de panică, de frică, de furie poate răspunde după modul psihologiei zoologice. La omul^ normal şi civilizat însă, chiar sub imperiul acestor stări primitive, violente, reacţia va fi interceptată măcar un moment. La o analiză atentă şi minuţioasă, va trebui să se descopere măcar schiţa unei cbpe *de* ezitare, fie chiar abia formulată şi pe urmă părăsită.

Amînarea întîrzic transformarea stărilor sufleteşti fie în acţiune, fie în mecanismul propriei lor realizări, în comparaţie cu stările sufleteşti mai simple. Vom vedea cum percepţia fată de reflex, memoria faţă de percepţie, atenţia faţă de distracţie, judecata faţa de asociaţie, voinţa fată de impulsie capătă în structura lor un resort de in'irziere. Amînarea presupune însă şi aşteptare, adică scurgerea unui lapsus de timp între ceea ce numeşte Pierre Janeţ faza de erecţiune a unei tendinţe şi consumarea ei în acţiune. Fenomenul aşteptării e datorit unor cauze foarte variate. Cîteodată sîntem siliţi să aşteotăm pentru motive exterioare care nu depind de voinţa noastră. Un obstacol se opune uneia din acţiunile noastre. Aş dori să fac o călătorie. N-am însă bani sau n-am concediul necesar. Trebuie să aştept o altă ocazie. Alteori cauzele care provoacă aşteptarea sînt interne, aparţin conştiinţei noastre. Fie că o acţiune prezintă un risc, o incertitudine, şi prefer să o fac mai tîrziu, fie că optez în realizarea actului pentru un moment viitor care mi se pare mai favorabil, fie că doresc ca fapta mea să fie perfecţionată, o inhibiţie a mea intervine şi creează o stare de aşteptare. Aşteptarea e o conduită în raport cu timpul, cu durata. Aş dori ca prietenul meu să vie să mă vadă acum. Cum el nu poate, trebuie să-I aştept mîine. E un eveniment

pe care l-aş dori actual şl care e totuşi absent. Cu drept cuvint arată Pierre Janet că aşteptarea e o „conduita al cărui obiect constă în a face absenţa prezenţă şi prezenţa absenţă" [1].

Această conduită presupune o serie de capacităţi psihice. Nu oricine ştie sau poate să aştepte. Unii aşteaptă toată viaţa un miracol care nu mai vine, adică aşteaptă prea mult. Alţii, impacienţi, nerăbdători, se retrag prei repede. înainte de a fi obţinut vreun rezultat. Incertitudinea viciază aşteptarea şi duce la nerăbdare sau la furie, care e tot o formă impulsivă a nerăbdării -'.

Aşteptarea constă în a separa printr-o durată cît mai lungă posibil separarea între excitaţie şi consumarea actului în acţiune. Orice act sufletesc presupune o fază, fie şi foarte scurtă, de preparaţie. în această fază se adaugă o serie de alte stimulări care se adună, se „sumează" şi împreună pot duce la descărcare. Aşteptarea aduce astfel cu ea o acumulare de tensiune sufletească. Ea „încarcă" actul sufletesc care urmează să se efectueze cu un plus de energie. Unii se descarcă în timpul aşteptării, fără să ajungă la momentul oportun. Aşteptarea consistă în a face prepararea necesară, conservînd „încărcarea", fără a dezlănţui finalul.

Aceasta acţiune pe care animalele şi oamenii **au inventat-o** s-a format foarte încet ; au trebuit secole după secole pentru **ca** fiinţele vii să ştie să aştepte. Ascultaţi indivizii care vă înconjoară. Ei pot fi clasaţi după dezvoltarea aşteptării: slabii, înapoiaţii **nu** ştiu să aştepte de loc, alţii pot aştepta puţin, alţii mult şi aceasta corespunde Ia o evoluţie a conduitelor foarte diferită.

La observaţiile lui Janet se poate adăuga exemplul popoarelor care aşteaptă mai mult **în** anumite cazuri — cum e războiul, de pildă, la indivizii care urmăresc **cu tenacitaiK un** scop aştep**'CÎnd** ani şi ani. Fără îndoială,

[1] **Pierre janet,** ***L'evoliaw'i de la memoire et de ia notion du temps,*** **p. 133—134.**

[2] **M-lte Morand,** ***Le probleme de l'altente,*** **în** ***Annee psycholo-%ique,*** **1914—1919,**

aceşti expectanţi sînt fiinţe superioare care ştiu sa-şi comande destinul.

Evident, caracteristice omului sînt ultimele achiziţii ale^ evoluţiei psihologice, deci- fenomenele complexe, apărute recent personalitatea, conştiinţa, judecata, voinţa, sentimentul superior. Comune cu vîaţa sufleteaiscă animală sînt doar reflexul, instinctul şi actul emotiv simplu. Chiar aceste trei ipostaze de psihism primitiv sînt modificate la om de intervenţia fenomenului general de oprire, chiar şi acestea nu se prezintă pure în ce priveşte dezlănţuirea lor directă, cum se întîmplă în psihologia animală.

Definiţia reflexului consta în aspectul său pur mecanic, care formează speţa clasică, nealterată. Txojasrnele, ţ a căror determinare e exclusiv fizîco-chimică, sînt/total absente din structura noastră. Nevoile organice n-au o semnificaţie chimică.

Se poate ca un om chinuit de sete să se îndrepte repede şi necugetat către o fîntînă (cu toate că, dacă e^ încălzit, se va gîndi măcar la eventualitatea unei răciri). Dar acesta nu e un fenomen de hidrotropism. Tot aşa nu poate fi considerat ca o atracţie fototropică gestul unui calator rătăcit în întuneric care se va îndrepta către fereastra luminată a unei case. Acestea sînt acte ceva mai complicate, oare ţin de percepţie, de sentimente, de nevoi organice eic.

Lipsită de tropisme, viaţa noastră psihică prezintă la tot pasul nenumărate acte reflexe. Ca şi animalele, şi noi tragem mîna dacă e ameninţată de flacără ori de muşcătura unui animal. Ca şi ele căscăm, ne scărpinam, sughiţam, strănutăm, Înghiţim alimentele. Declanşarea lor e oarecum fatală. Ele nu întreabă conştiinţa ori voinţa noastră dacă e cazul sau nu să se pornească. Acţiunea lor, odată pornită, e greu de oprit. Ea depinde pe deasupra voinţei noastre de condiţiile metabolismului, de intensitatea stimulului ori de modalitatea lor pur nervoasă. Totuşi o acţiune de inhibiţie centrală e posibila aşa cum a arătat, în cazul scărpinatului, Sherrington.

Reflexele pot fi oprite şi pe calea unei simple reacţiuni a complexelor senzorio-motrice. Dacă în timpul sughiţului, strănutatului ori al unei mari dureri, atenţia noastră e atrasă puternic asupra unui fenomen, durerea sau strănutul pot fi suspendate. în aceste cazuri, inhibiţia se poate produce fără intervenţia centrelor superioare. în general, oricare centru nervos poate exercita o acţiune de inhibiţie faţă de centrul nervos imediat inferior în ierarhia fiziologică. în aceeaşi categorie trebuie menţionat reflexul îndepărtat descris de Sherrington

O categorie maî bogată în asemenea cazuri se găseşte printre reflexele condiţionate.

Se cunosc experienţele lui Pavlov. Dacă atunci cînd se prezintă unui cîine o farfurie cu mîncare se produce în acelaşi timp un sunet oarecare, de pildă un clopoţel, după un număr repetat de ori, e de ajuns sa se agite numai clopotul fără să se mai prezinte mîncarea, pentru ca glandele salivare ale cîînelui să secreteze numai la auzul sunetului, asociat cu actul alimentarii. E un început de asociaţie, o asociaţie numai fiziologică. Reflexul e însă complicat prin introducerea unui factor asociativ, a unui al treilea termen, un termenjntermediar, introdus între senzaţie şi reacţiune. Asistăm şi aci la o serie de acte inhibitive. Excitantul condiţionat îşi poate pierde influenţa prin asociaţie cu un alt excitant. E cazul *inhibiţiei condiţionate.* în fine în cazul cînd excitaţia produsă e determinată de un anumit punct tactil, cu cît se excită un punct mai depărtat pe întinsul pielii de primul, cu atît salivaţia se ^produce mai greu. E vorba aci de o inhibiţie diferenţială. Astfel de opriri ale reflexului n-au nici o valoare psihologică. Ele sînt create de un simplu mecanism fiziologic. Sherrington crede ca e vorba de stimularea altor nervi. E vorba deci, mai degrabă, de o *concurenţă,* decît de o suspendare a actului reflex.

Afară de aceste cazuri însă, probabil foarte frecvente şi în psihologia animală, inhibiţii de ordin central.

' **Howord Warren, *Precis de Psychologie,* p. 95 ; Dwelshauvcrs, *Trăite de Psychologie,* p. 294.**

i
4

efectuate cu ajutorul judecății sau ale actului voluntar, intervin ți în desfășurarea mecanismului reflex. Astfel de acte pot fi oprite după voință. Iată de oildă căscatul sau sțrănutatul. Buna cuviință ne indică sa nu dăm drum liber unor astfel de manifestări în societate. Plînsul, țipătul de durere, înghițitul şi o serie de acte reflexe pot fi suprimate ori înăbuşite, total sau în parte, prin simpla intervenție a sforțării voluntare.

în privința explicației actului instinctiv, acesta oscilează şi astăzi între doua concepții complet opuse. După unii — e de ajuns sa citām numele lui Bergson, cît şi al celebrului entomologist Fabre —, instinctul, colorat de o puternica fantezie romantică, se prezintă sub auspiciile unei foTțe atotputernice, de caracter cvasimistic. Puterea Iui misterioasă poate face minuni. Precizia şi adresa lui, plină de finețe, de divinație şi sagacitate pot înlocui cu succes şi rapid orice act al inteligenței. Atîtea observații culese din viața animalelor arată ingeniozitatea lui. Poveştile lui Fabre mai ales ofereau în această privință un foarte caracteristic material.

Se cunosc opiniile *iui* Bergson, de asemeni entuziaste, pentru omnipotența instinctului. Aceste păreri coincid oarecum şî cu prestigiul de care se bucură în rîndul simțului comun, popular, puterea acestuia. Se spune despre o femeie sau despre un bărbat că are instinct atunci cînd, acolo unde o cumpănită judecată dă faliment, se poate face față numai prin intervenția instinctului. La marginile inteligenței, acolo unde aceasta e silită să demisioneze din neputință, instinctul intervine cu miraculoasele Iui facultăți.

în fața acestea concepții, se ridică o altă mai simplă, mai pozitivă, mai' plată.

Scoală americană scoboară nivelul la care a fost ridicat instinctul pînă la a-l prezenta drept o simplă colecție de acte reflexe. Ce este, de exemplu, instinctul de a suge la copil, decît un lanț de reflexe, cel mult coordonate după un scop ? Ce este altceva la acelaşi copil instinctul mersului decît o serie de mişcări reflexe adaptate unele la altele ?[1] Că aceste reflexe se pot îmbina între ele mai mult sau mai puțin măiestrit, că transmisiunea ereditară le poate desăvîrşî, aceasta e totuşi secundar. Realitatea ultimă a actului instinctiv e fundată pe o serie de reflexe.

Ceea ce însă şi unii şi alții din partizanii celor două interpretări admit acestui fenomen sufletesc sînt aspectele sale de precizie, de adresă şi de imuabilitate. Actul instinctiv se efectuează mereu acelaşi, dar cu un fel de perfecție artistică în întrebuințarea mijloacelor s^le. Instinctul, aşadar, greşeşte rar.

Cu toate aceste înfățişări de precizie şi fixitate care-) feresc de influențe ori deviații din partea altor fenomene sufleteşti şi care formează oarecum o axiomă, instinctul nu e în fond nici a.şa de infailibil, nici aşa de imuabil cum s-a crezut. Celelalte funcțiuni sufleteşti îl pot influența sau modifica. Vechea opoziție între instinct şl inteligență nu mai e acceptată de cercetările psihologice mal noi. între aceste doua funcțiuni nu e adesea decît o deosebire de circumstanțe : inteligența apărînd in vederea soluționării împrejurărilor noi, instinctul apUcîndu-se în special pe răspunsurile stereotipe, privind repetarea vechilor condiții de adaptare. Şi chiar în această deosebire privitoare la^ deosebirea între adaptarea la condiții noi sau vechi, între inteligență şi instinct nu *c* decît o diferență de grad*. Inteligența intervine şi corectează mecanismul instinctului. O parte de conştiință se asociază la obținerea unor rezultate instinctive. Cînd o serie de acte instinctive dau greş, colaborarea inteligenței devine necesară. Maimuțele, studiate aşa de atent de W. Kohler, recurg foarte des, atunci cînd soluția instinctivă e insuficienta, la adevărate judecăți pentru a ieşi din dificultate.

învățarea ca şi dresajul n-ar fi posibile altfel. Noile conduite căpătate sînt o corijare a vechilor funcțiuni. Cînd mecanismul ancestral nu mai poate face față,

' **Howard Wjrren, *Precis...*, p. 96.**

' **E. Rabaud, *Elemente de Biologie*, p. 326—330 ; B. Russell. *Analyse de l'esprit*, p. 55—56; Rivcrs, *f'instinct et l'inansciem*, p. 5*.**

funcţionarea lui ducînd la repetate erori, animalul îl înlătură, îl completează sau îl simplifică. Cercetări experimentale^ de psihologie zoologică arată că animalul nu e îndărătnic : e] nu persistă în erori repetate[1].

Inteligenţa intervine şi suspendă actul instinctiv, adăugîndu-i contribuţia sa. Aşadar acesta nu e, cum s-a crezut altădată, aşa de imuabil. Experienţa lui Spaldine cu puii, ^citată de W. James, e concludenta în această privinţă. Instinctul e acela care da impulsia necesară către învăţarea de noi conduite.

La toate acestea, trebuie să mai adăugăm şi faptul că instinctul nu e pe de-a-ntregul o operă exclusivă a eredităţii. Experienţa socială, educaţia, influenţa mediului aduc^pe lîngă aptitudinile înnăscute o mulţime de comportări căpătate în decursul vieţii.

'Aceleaşi observaţii trebuiesc făcute şi în ceea ce priveşte infailibilitatea actului instinctiv. Aci exagerările lui Fabre şi justificarea lor de către Bergson au dus la concepţia unui „instinct-minune".

Cînd observaţiile au fost mai critice, mai riguros efectuate şi mai ales neinfluenţate de concepţii filozofice „a priori", miracolele produse de instinct au apărut ceva mai modeste. E cazul celebru al unei himenoptere, „melinus arvensis", care, pentru a-şi hrăni puii cu organisme vii, paralizează printr-o înţepătură efectuată cu precizie într-un ganglion nervos o anumită omidă. Verificata,^ observaţia lui Fabre nu mai apare sub aceeaşi lumină. Omida nu e înţepată cu precizie ; se comit nenumărate greşeli. Ea nu e paralizată, ci adesea omorîtă complet, ceea ce nu ar mai confirma ipotezele lui Fabre. Xiiniărul înţepăturilor nu e constant etc, etc.[3]

Lipsit de imuabilitate, ca şi de infailibilitatea care i s-a atribuit pe vremuri, instinctul ne apare ca un act sufletesc ce poate fi oprit, modificat, adesea suprimat de ajte funcţiuni sufleteşti superioare, în special de actele Inteligente.

în ce priveşte aspectul său afectiv, instinctul se leagă de aproape de emoţie. Mai ales de „emoţia-şoc".

[1] **H. Warren, op. *cit.,* p. 119.**

[3] **E. Rabaud, *op. di., p. 52S ;* B. Russell, *op. cit.,* p. 55.**

Stanley Hali crede că emoţia nu e decît un ecou al unor vechi instincte depăşite. înrudirea lor e în orice caz foarte strînsă. Vechile furii ale stării primitive renasc din cînd în cînd în alcătuirea sufletului nostru. Ele irump cu impetuozitate în anumite momente, peste depunerile succesive pe care civilizaţia le-a efectuat deasupra fondului nostru sălbatic. S-ar părea că emoţiile izbucnesc cu o virulenţă bestială, pe care achiziţiile ulterioare nu le oot opri. Adesea inteligenţa: ne arată lucid şi evident ca nu avem de ce să ne temem de un pericol imaginar. Totuşi emoţia continuă să ne zguduie pe deasupra constatărilor şi verificărilor celor mai clare. Corelatul fiziologic care întovărăşeşte orice emoţie nu mai poate fi oprit cu uşurinţă de intervenţia voinţei sau gîndirii noastre. Avem de a face cu o stare organică, cu secreţii, fenomene de vaso-constricţie sau vasodilatare, tremurat, accelerare de respiraţie etc.^ asupra cărora nu putem avea aproape nici o influenţă.

Şi cu toate acestea, o serie de manifestaţii lipsite de utilitate (tremurat, paralizie, scăderea forţelor) arata că structura emoţiei presupune un dezechilibru care are la bază neutralizarea reciprocă a două tendinţe contradictorii ce se opresc una pe alta. De pildă tendinţa de a fugi ţinuta în loc de tendinţa de a ataca. Aspectul emoţiei prezintă în el o dezadaptare aproane patologică. Puterile subiectului cutremurat de frica nu se opresc. Din contra, el tremură, groaza îl pironeşte, mîşcările sale sînt anarhice, dezadaptate. Aceasta tocmai fiindcă emoţia e un act în care se anulează două porniri opuse (Rîvers). în afară de aceasta inhibiţie internă, oarecum implicită în momentul emotiv, toată brutalitatea lui poate fi oprită şi canalizata pe alte căi. Am arătat cu altă ocazie[1] cum expresia emoţiilor e condiţionată de influenţa socială. Ea poate fi oprită : bunacuviinţă ne opreşte să rîdem sau să plîngem zgomotos în societate ; poate fi deviată : nevoia simulaţiei ne face să ne arătăm adeseori veseli cînd sîntem în fond trişti şi viceversa ; poate fi canalizată şi organizată :

[1] **M. Ralea, *Asupra expresiei sociale a emoţiilor,* în volumul *Psihologie si viaţă* (1938).**

riturile funerare, de pildă, reglează la unele popoare primitive plînsul (bocitoarele) etc, etc

Iată cum, chiar cele mai elementare fenomene psihice, acelea pe care omul le are comun cu animalul, presupun o serie întreagă de comportări, în care alte fenomene, situate mai sus în ierarhia sufletească, pot interveni pentru a complica, modifica ori simplifica conținutul lor. Reflexul, instinctul și emoția se resimt însă în structura lor de puternice caractere de brutalitate, de expresie directă, de autonomie în raport cu tendința generală de amînare care caracterizează viața sufletească omenească. Ele se declanșează și funcționează în buna parte spontan și neconținut și adesea disprețuiesc, ce e drept, orice tentativă de suspendare.

în orice caz, inhibiția lor se datorește conflictului cu alte funcțiuni : ea e oarecum exterioară lor. Ele dovedesc apropierea și înrudirea noastră cu psihismul animal.

Pe măsură însă ce urcăm către funcțiuni superioare, fenomenul de amânare nu se mai impune exterior, dictat de alte forțe sufletești, ci e inclus în structura internă a fenomenului, care se *fundează* pe el. Aceste funcțiuni sufletești implică în mod *constituțional* o tendință de amînare.

Iată, de pildă, percepția. în comparație cu reflexul, care presupune o descărcare imediată față de un excitant prezent și oarecum tangibil, acest act psihic înseamnă o punere în întîrziere a cursului conștiinței. Prima suspendare e în raport cu trecutul. Percepție înseamnă, oricît ar încerca să demonstreze contrariul partizanii psihologiei formei, o confruntare a unui grup de senzații prezente cu imagini memoriale reținute de experiența noastră anterioară. Există în contactul nostru perceptiv cu lumea exterioară chiar tentative de apriorism. Silueta acestui obiect cu patru picioare mi se pare a semăna cu ceva ce am mai întîlnit altădată și pe care l-am identificat cu un scaun. Ceea ce apare mai întîi pe primul plan e amintirea mea, o 'magine analoagă pe care caut s-o contopesc cu obiectul prezent. Pe urmă urmează operația de control, de confir-

mare ori infirmare prin datele auxiliare pe care mi le aduc senzațiile. Ceea ce am proiectat însă mai întîi asupra realității a fost vechea mea experiență în raport cu acest obiect. Am oprit cursul senzațiilor mele care se efectuau la întîmplare și le-am încadrat într-o ipoteză pe care apoi ulterior am încercat s-o verific dacă e justă ori nu. Toată această operație ne apare ca o judecată rapidă, inclusă în chiar actul perceptiv. După Binet, orice percepție cuprinde un raționament silogistic.

Așadar, afluența senzațiilor e oprita pentru a putea fi dispusă după criterii care revin din memorie și pe care cu ajutorul unui rapid raționament de analogie le descopăr ca aparținînd obiectului percepției mele. Percepția e, astfel, o selecție, o coordonare de material care tinde să capete o semnificație. Un tablou reprezentind un peisaj, dacă e întors cu partea superioara în jos, nu mai înfățișează ochiului nostru decît o masă amorfă de pete colorate. Dacă îl reașez în poziția sa normală, ochiul nostru începe să lege liniile și culorile în sisteme de forme care capătă, după aceea, pentru noi, un anumit sens. Adepții școalei configurației pretind că percepția nu are o geneză: ca e im dat... Formele sînt prinse de la început. Mai mult, de un corelat fiziologic. Forma e gata făcută în senzațiile elementare datorită fibrelor transversale care alcătuiesc conexiunile necesare. W. Kbhler a observat că anumite forme preexistă oricărei finalități de semnificare : percepem anumite configurații înainte de a înțelege ce sînt. Dintr-un grup de puncte așternute pe hîrtie, spiritul nostru formează diferite colective, diferite grupări mai mult ori mai puțin simetrice. Că percepția are o unitate formală, o structură, că orice percepție tinde de la început să se ordoneze într-o formă e neîndoios. Dar interpretările acestea care vor să facă din formă un fel de „Deus ex machina" psihic, recurgînd la ipoteze fiziologice neconfirmate, fără nici un mecanism de formație, fără nici un proces genetic, fie el cît de rapid, oricît de scurt, de cele mai multe ori inconștient, ni se par

extrem de exagerate[1]. E inevitabil în percepţia oricărei forme, un proces de atenţie, de selecţie, de izolare, din masa anarhică a datelor senzoriale a *unor* elemente, şi nu a *altora.* Altfel trebuie recurs cum au făcut unii gestaltişti la un paralelism fiziologic, care merge pînă a afirma că formele sînt date în anumite procese nervoase, îşi au adică corelatul lor în anumite grupări ale neuronilor, care compun pe retina noastră chipuri şi figuri corelative cu cele descoperite de noi în obiecte. Astfel de explicaţii sînt, în cel mai bun caz, ipoteza neprobate, neconfirmate de nici o experienţă. Ele tind către o generalizare meitafizică, alături de ştiinţă. Percepţia formei e un proces tardiv şi relativ complicat. Ea dispare la anumiţi bolnavi debilitaţi nervos, care totuşi păstrează anumite părţi din actul perceptiv, aşa cum a arătat Head pentru unele afazii care suprimă simbolismul limbajului. Ceea ce percepem în mod normat sînt obiecte ori fiinţe, în realitatea lor concretă — independent de forma pe care o au. Nu percepem un arici ca pe o sumă de unghiuri ascuţite sau o broască ţestoasă ca pe un ovoid, ci pur şi simplu ca un arici sau ca o broască. Aceste animale cuprind în ele o serie de forme alăturate. Dar tocmai pentru a putea ajunge la forma finală a ariciului ori a broaştei ţestoase, căutăm a grupa diferitele forme în vederea unei semnificaţii şi a unei recunoaşteri de identitate cu acelaşi obiect perceput de experienţa noastră altădată, pe de o parte, pe de alta, căutăm a-i descoperi semnificaţia în raport cu ceea ce înseamnă el, cu sensul pe care ÎI are în limbajul pe care-l vorbim, adică în raport cu înţelesul lui social şi convenţional. Altfel percepţia ar fi lipsită de orice semnificaţie.

Odată stabilită structura actului perceptiv, ea prezintă o anumită inerţie : cum a arătat Ehrenfels, o catedrală rămîne tot catedrală, fie că e privită de la un metru, de la o sută, dintr-o parte, de sus, ori de jos.

[1] Contra părerilor lui Kbnler, Wertheimer, Kofffca etc., vezi : Rignano, *Problimes de Psychologie et de Morale,* 1928. Cf. studiul nostru : *Asupra saturaţiei fenomenelor sufleteşti,* în volumul *Psihologie şi viaţă* (1938).

La fel o melodie, fie că e cîntată de o voce, de o vioara sau de un pian. Rezistenţa structurii perceptive la noile experienţe constituie o opoziţie, care opreşte la fel cu imaginea memorială judecata de analogie, actul de atenţie ori de abstractizare, semnificaţia sau forma, cursul mereu schimbător al senzaţiilor fie pentru a le însera în forma veche deja cunoscută, fie pentru a le dispune într-o nouă formă. Cu drept cuvînt numeşte Pierre Janet actul perceptiv un *act suspensiv.* El constituie în evoluţia psihica un real progres faţă de stadiul inferior pe care-l deţine reflexul. Acesta presupune un contact tangibil cu un stimulent oarecare. Percepţia însă se exercită chiar cînd obiectul e îndepărtat. Aceasta prezintă o serie de avantaje. Reflexul nu ne poate înştiinţa asupra unui pericol decît atunci cînd acesta s-a apropiat' de noi. Percepţia ne ajută sa-l evităm de la distanţă. în plus, reflexul, o dată declanşat, nu mai poate să se adapteze mişcărilor sau schimbărilor cauzei ofensive. Un individ care trage un^foc de puşcă ^asupra unei păsări nu o va atinge dacă nu ţine seamă de mişcările ei : reflexul seamănă cu acest foc de puşcă ; e o bombă care explodează imediat, fără să se preocupe de schimbările care au loc în timpul^ exploziei[1]. Percepţia însă nu numai că ne face să intram în relaţie cu un obiect îndepărtat, dar ne îngăduie să-i urmă toate mişcările, să ne adaptăm rînd pe^rînd la schimbările lui. Ca să ajungem la această fază trebuie ca acţiunea explozivă şi jigidă, nemodificabilă, a reflexiuni să fie suspendată, penitru a ţine seama, deodată, de mai multe stimulente, care rînd pe rînd ne ţin în contact cu o realitate mişcătoare.

„Reflexul ne-a apărut ca un act exploziv condus de legea „tot ori nimic", o excitaţie era suficientă pentru a face să izbucnească toată acţiunea reflexă în condiţii bune sau rele. Natura esenţială a actului perceptiv care necesită două sau mai multe stimulente, unele preparînd, altele dezlănţuind actul, suprimă acest caracter exploziv. Prima excitaţie nu ajunge pentru a aduce consumaţia actului, mai trebuie o a doua care să-l dez-

[1] Pierre Janet, *Les debuts de Vintelligence,* p. 44.

lăirţuie. Carnasierul care urmăreşte o pradă nu se pune să muţte şi să înghită de îndată ce actul de a mînca un iepure s-a trezit prin miros. Ar musca în vid şi n-ar ajunge la nimic : nu face acte de felul acesta decît dacă se găseşte în faţa unor greşeli datorite unei iluzii. De cele mai multe ori e silit să suspende actul schematic care a fost trezit de prima excitare. Nu-1 părăseşte complet căci aşa ar cădea în latenţă. Cum nu ajunge nici la consumaţie, el trebuie să menţie activarea tendinţei într-o dispoziţie specială intermediară între faza latentă şi faza consumaţiei. E ceea ce am numit *faza erecţiunii.* în această fază, tendinţa trezită, ieşită din latenţă, nu ajunge la consumaţie, dar rămîne totuşi destul de activă spre a conduce conduita într-un anumit sens" '.

în această fază se situează după P. Janet percepţia. Ea opreşte explozia unilaterală şi mecanică a reflexului, întregind-o mai pe urmă cu toate schimbările produse în obiect. între reflex şi percepţie intervine fenomenul aşteptării care permite toată desfăşurarea ulterioară a actului perceptiv.

Aşteptarea e condiţia principală a tendinţelor în erecţiune, a păstrării acestor tendinţe treze, fără a fi consumate. Formată dintr-un lanţ de momente succesive, aşteptarea presupune *memorie,* deoarece primul moment care a trezit tendinţa nu trebuie uitat, acesta formînd oarecum scopul către care se va îndrepta soluţionarea ultimă a acţiunii virtuale.

Pentru a înţelege adevărata natură a memoriei trebuie sa avem în vedere caracterul ei de conduită întîrziată. Ea e rezultatul suspendării actului din neputinţa de a-l realiza imediat. în faţa unui obstacol de netrecut, nu avem ce face decît să aşteptăm un alt moment mai favorabil. JDar acţiunea oprită dintr-o cauza oarecare nu se joită. Ea se menţine într-un fel de actualitate virtuală. în această privinţă, memoria seamănă cu răzbunarea. Cine poate să acţioneze de îndată se cheltuieşte repede şi nu mai are nevoie să ţină minte o acţiune amînată din neputinţă. Cine e împiedicat de puteri care îl depăşesc sa-şi satisfacă o tendinţă nu va uita-o, adică va păstra-o undeva, pusa bine, şi va lichida-o la momentul oportun. Memoria e o acţiune refulată. Exact ca în cazul resentimentului, nu se răzbuna decît cine e silit să aştepte. în timp ce percepţia e o adaptare la prezenţă, *memoria e o adaptare Ia absenţa stimulului.* Prezentul, cu toate chemările, cu toate seducţiile lui, menite să ne facă a uita soluţionarea unei vechi dorinţi, a unui proiect formulat de demult, e înlăturat, e inhibat. Rămîne vie vechea tendinţă, care se menţine, ca la bătrîni, ca la maniaci, ca la acei care vor cu pasiune să realizeze un vis al tinereţii lor, unde funcţia memoriei e excesivă în dauna percepţiei veşnic vie, suprimînd toate tentaţiile clipei de Jfaţa. Se zice că aceşti oameni trăiesc în trecut. Această adaptare la ceva absent, prin refuzul adaptării la prezenţă, face posibilă experienţa, această memorie a absenţelor utile. Repetiţia la infinit, adică repetiţia *în prezent* a unor lucruri identice din trecut, ar presupune o enormă pierdere de vreme. Astfel *memoria suspendă percepţia,* trăieşte şi se conservă din înăbuşirea prezentului. .ui cazul experienţei, repetiţia fiind inutilă, drepturile trecutului verificat rămîn mereu valabile.

în cazul memorării vaste, al învăţării pe de rost, inhibiţia se exercită faţă de toate celelalte posibilităţi de r.rnmtire care ar putea candida la reţinere şi păstrare. Se selectează unele şi se înlătură altele. Datele,^ cunoştinţele pe care voim să le fixăm sînt maijnţîi alese. Asupra lor se proiectează lumina persistentă şi sforţarea continuă a atenţiei voluntare. Rolul acesteia în memorizare e capital[1]. Alături de atenţie, fara îndoială că voinţa de a învăţa contribuie la fel. Reguli economice de mnemotechnie sînt utilizate conştient pentru a elimina fluxul întîmplător al asociaţiilor şi a canaliza întreaga sforţare a conştiinţei, atenţia şi voinţa, numai asupra grupului redus de amintiri ce trebuiesc păstrate. în fine, la toate acestea se adaugă şi travaliu] inteligenţei, care, în locul fixării oarbe, ajută

[1] **P. janet, *op. cit.*, p. 51.**

[1] **Mirtler, Pilzecker, *Experim. Behr'äge zur Lchrc vom Gcd'ichtnisj*, p. 268.**

prin înțelegerea rațională a materialului ți prin legătura pe care o stabileşte între diferitele părţi ale unui tot, felul cum ele se determină reciproc, se sprijină ți se consolidează.

în toate aceste operațiuni de înlăturare a unor elemente neinteresante ce pot invada conștiința, de alegere şi întărire a altora care prezintă un anumit interes, *funcțiunea atenției* joaca un rol de primul ordin. Ea e funcțiunea centrală care exercită operația de amînare a impulsurilor psihice directe, pentru a le transforma în acte utile. Ea zvîrle asupra unora un puternic ecleraj, iar asupra altora o slaba lumină de clar-obscur, ori o obscuritate totală. Amestecul ei e prezent în orice act sufletesc. Ea devine un fel de funcție-panaceu implicată peste tot. îmbrățisînd prea mult, cîmpul ei devine vag şi evaziv. Pentru acest motiv, o serie întreaga de psihologi, amatori de precizie excesivă, au propus chiar eliminarea ei din cîmpul cercetărilor psihologice. O formulă magică ața de generală nu reuşeşte să explice nimic exact.

A fost, fără îndoială, vinovată de această anulare prin exagerare a rolului universal jucat de atenție şcoala activistă germană şi în special W. Wundt, care, în nevoia de reacțiune față de concepția pasivistă şi asociaționistă engleză, i-a extins într-atît rolul, încît a confundat-o cu conştiința, cu voința, cu apercepția, adică aproape cu toată viața sufletească.

Redusă la ceea ce este în adevăr, atenția nu poate fi înlocuită prin împărțirea domeniului ei între funcțiunile înrudite cu care a voit sa se confunde. Aşezată în centrul vieții noastre sufleteşti, ea are o mare misiune. Ea decide despre *actualitatea conştiinței* noastre, adică hotărăşte care element sufletesc trebuie ridicat din uitare ori inconştiență şi care trebuie, din contra, eliminat prin inhibiție ca neinteresant ori dăunător. Pentru a favoriza actualitatea unui element în dauna altuia, ea opreşte cursul conştiinței printr-o serie de eliminări graduale. Ea opreşte, reține unele elemente şi împinge altele în locul lor. E o mare *funcțiune* de *oportunitate* a vieții noastre sufleteşti. Atenția decretează ceea ce trebuie reținut şi realizat acum, ceea ce e imediat interesant şi ceea ce, din contra, poate fi lăsat pentru mai tîrziu, fiindcă nu reprezintă o necesitate urgentă. Realizarea urgentă sau amînarea din lipsă de interes sînt atribuțiile ei principale. Behavioriştii vorbesc de „ajustare", în adevăr, prin alegerea gradului de actualitate, atenția determina implicit şi gradul de adaptare utilă. Pentru a favoriza unele elemente în dauna altora ea are mai multe mijloace la îndemînă.

Primul e un caracter de selecțiune, pe care ea îl acordă unor elemente din cîmpul conştiinței. între mai multe preocupări, care-mi cad în cîmpul percepției, aleg una din ele. Evident, o a doua activitate se poate desfăşura automat în timpul cît cealaltă deține centrul conştiinței. Unele femei tricotează şi în acelaşi timp se pot gîndi Ia rezolvarea unei probleme practice. De asemeni, te poţi gîndi atent plimbîndu-te.

Odată aleasă o preocupare, atenția are un al doilea mijloc de a o întări : îi acordă un caracter *de predominație,* în timp ce alte elemente sînt neglijate. Ribot a insistat asupra caracterului de monoideism al atenției, pe care el îl apropie de obsesie, ori de ideea fixa. Un singur element sufletesc acaparează în despot toate disponibilitățile vieții sufleteşti. Contrariul atenției e distracția, poliideiâmul, perindarea caleidoscopică fără finalitate, acordînd tuturor stărilor sufleteşti care se prezintă în fața conştiinței aceeaşi egală importanță. „Atenția e oprirea momentana a acestei defilări perpetue în favoarea unei singure stări : monoideismul." W. James vorbeşte de *focalizare* şi concentrare a conştiinței gîndindu-se la acelaşi fenomen. Criteriul care creează acest monoideism, acest monopol de o clipă, e interesul. Cînd acesta e trezit, el alege şi pe urmă investeşte starea sufletească selectata cu un grad mai mare de conştiință. Cu alte cuvinte, atenția dispune de o serie de grade de conştiință pe care le acordă unora sau altora din elementele psihice. Situarea pe aceste grade ale conştiinței se efectuează cu ajutorul unei sforțări de ordin motor. O anumita adaptare musculară e necesară ca la oricare efort de inhibiție mintală. „E

o contracţiune energică a unor anumite grupuri rauy culare care permite acest fel de privire internă fix3t asupra unor anumite stări de conştiinţă, această focalizare statică la care se reduce atenţia, provocată de jocul intereselor."[1] Conştiinţa poate avea grade de claritate. Atenţia ridică acest nivel de limpezime, il lămureşte şi-l luminează. Mai trebuie ca ea să se poată menţine în aceste focare de lumină şi să nu cada din nou în periferiile sumbre ale subconştientului. Mai aks că distracţia, cu viaţa ei anarhică, o pîndeşte. E necesară aşadar, pe lîngă sforţarea motrice iniţială de a alege şi acorda monopolul unui singur element, o piliere de răbdare, o rezistenţă la impră;ştierea stărilor sufleteşti, la factorii care favorizează starea de neatenţie. In această privinţă, o lungă pregătire biologică îi vine în ajutor.

Atenţia e o continuare şi o perfecţionare a ***pindei.*** Aşteptarea răbdătoare a pradei, ore întregi, uşurea?ă, ca un fel de antrenament în viaţa speţei, opera atenţiei. Apărarea de distracţie şî rezistenţa la atacurile ei se fac prin ridicarea pragului de excitaţie senzorială în raport cu starea la care vrem să fim atenţi. Acest fenomen se întîlneşte mai ales în ordinea vizuală. „Astfel, diplopia (viziunea dublă) nu se produce normal, cu toată diferenţa excitaţiilor ochilor, în cea mai mare pane a cîmpului vizual, graţie inhibiţiei anumitor impresinni, provenind de]a una din retine de către impresiile dominante ale celeilalte. Şi atenţia vizuală, aplicîndu-se pe regiunea de fixaţie foveală, atrage o anumita inhibiţie a impresiilor periferice care ar risca să trezească un apel fixator, derutînd-o de la misiunea actuala. Această inhibiţie se traduce în fapt printr-o ridicate a pragurilor, manifestîndu-se printr-o în-îngustarc aparentă a cîmpului vizual."[2] Astfel ori de cîte ori o stare sufletească voieşte a opri cursul alteia, ea îşi sporeşte sensibilitatea ridicînd pragul ei de ex-

[1] **K. Diirr. *Die Lcbre von der Aufmerksamkeit,* Leipzig, *V*Z1;* H. Pieron, *op. cit.,* p. *6.* (Citatul este extras din capitolul deîpre *atenţie* semnat de H. Pîeron in voi. IV al tratatului de psihologie a[lui G. Dumn, u. ed.)**

[2] **H. Pi'eron, *op. cit.,* p. 48—19.**

citaţie, lege ce parc a fi valabila în toate cazurile de inhibiţie psihică

De asemeni, cum reiese din experienţele Iui Bills, inhibiţia e caracterizată în plus şi printr-o creştere a tensiunii musculare. Inhibiţia manifestărilor spontane, distractive, se face în acest caz prin imobilizarea activă. Această stare urmăreşte sustragerea organismului de la stimulaţii perturbante. în rezumat, funcţia atenţiei presupune doua operaţii complementare : o creştere a energiei nervoase şi psihice in ajutorul factorului reţinut ca dominant, adică o acţiune dinamogenică, activă, şi o aha, de inhibiţie, de suspendare a stărilor turbulente. Unii psihologi insistă asupra Inhibiţiei, arătînd că creşterea predominării active c datorită absenţei forţelor turbulente, alţii cred că inhibiţia e un fenomen secundar, explicabil prin scurgerea energiei nervoase în linele căi de mai puţină rezistenţă.

Pavlov, în celebrele sale experienţe asupra „reflexului condiţionat", a notat aceleaşi influenţe de predominare şi de inhibiţie manifestate simultan şi caratterizind actul atenţiei, sub numele de „reflex de orientare". De îndată ce în mediul in care se face experienţa apar noi factori de excitaţie, organismul se îndreaptă către ei. pentru a-,i recepta mai bine. Această percepţie însă se face în dauna activităţii uneia din regiunile sistemului nervos central. Punctele excitate ulterior de către noi stimulente devin preponderente şi opresc reflexul condiţionat care e silit să cadă pe planul al doilea. în mecanismul reflexelor, aspectul dinamogenic şi cel inhibitor apar ca produse de activitatea medulară. în general, cînd o anumită reicţiune reflexă e împiedicată, cum am văzut mai sus, de o alta stîrnită în alt punct în acelaşi timp. Orăcăitul unei broaşte decerebrată e oprit dacă i se aplică pe piele un curent electric. Neurologul englez Head insista asupra unui fenomen psihopatologic înrudit cu activitatea atenţională menţionată pînă acum, pe care-l numeşte „vigilenţă". „Sub influenţa unui şoc, a unei toxemii, a unei uşoare anestezii, «vigi-

[1] **G. Heymans, *Unterscbun%en liber psycbiscbe Hemmung,* în *Zeitichrift fiir Psychologie,* p. 321—**

lenta» scade, reacțiile devin oarecare, au un caracter difuz, un prag ridicat. De pildă, la o pisică decerebrată, reacțiunile sînt diferite Ia lătratul unui cline sau la cîntecut unei pasări, la introducerea unor picături de apă sau de alcool în gură, iar dacă i se udă una din urechi, animalul se scutură... Sub influenta unui toxic uşor această adaptare discriminativă a reacțiilor slăbeşte şi dispare : nu putem capata decît răspunsuri analoage de caracter difuz sub influența unor excitații destul de puternice." [1]

De la reflex pînă la fenomenele psihice superioare, atenția intervine pentru a înăbuşi unele stări sufleteşti sau pentru a fortifica altele. După legea interesului, ea poate pronunța amînarea percepției fenomenelor neînsemnate, lipsite de importanță față de momentul în care se produc. Repetiția, vechimea, rutina adorm în genere atenția. Din contra, ea încurajează noutatea şi surpriza. Ea devine astfel un factor progresist exercitîndu-şi interdicțiile şi inhibițiile față de aspectele banale, în opoziție directă cu memoria, care procedează exact contrar, încurajînd ceea ce vine din trecut şi suspendînd contribuția prezentului, influența actualității.

între memorie şi atenție, viața sufletească se echilibrează ca între conservare şi progres.

încurajarea factorilor de noutate nu e datorită însă numai atenției. Contribuția *inteligenței* e tot aşa de prețioasă.

Toate variatele definiții care s-au dat, din punct de vedere psihologic şi biologic, inteligenței prezintă un punct comun : toate insistă asupra caracterului de noutate^ de schimbare, la care se trezeşte, operează şi ajută inteligența. Ca şi atenția, ea se opune memoriei şî instinctului, funcțiuni conservatoare ale organizației psihice. Inteligența e funcție revoluționară. Pentru tot ce e rutină, pentru tot ce se repetă tipic, e suficient instinctul sau memoria.

Inteligența însă respinge soluțiile gata făcute. Ea interzice automatismul, obişnuința, repetiția şi caută combinarii noi alo elementelor. De asemeni, ea se fereşte de atitudinile absolute. Din termeni vechi ea scoate o serie de relații noi, nebănuite, nevăzute pînă atunci, pe care le utilizează, în fața unor greutăți ivite pe neaşteptate, inteligența e o funcție relațională, relativa. Legînd fenomenele şi lucrurile pe noi puncte de vedere, ea poate lărgi orizontul necesitaților practice la dificultățile ieşite surprinzător în cale. Vechile reacțiuni stereotipe, mecanice, conduitele ieşite mecanic din obişnuință sînt oprite şi înlăturate.

[1] **H. Pieron. op. *ci:., p.* 60.**

La dificultăți noi, trebuiesc soluții ingenioase, subtile, utîlizînd în noi raporturi, termeni ai problemei deja întîlniți.

Pentru aceasta e necesară mai ales o funcție puternică de diferențiere a împrejurărilor. Inteligența e în primul rînd discriminare. Pierre Janet compară conduitele reflexe şi instinctive cu costumele care se vînd gata confecționate. Ele nu se ajustează la corpuri prea mari on prea mici. Inteligența însă e „une conduite sur mesure", după expresia lui. Ea e perfect adaptată în dimensiunile ei specificului oricărei împrejurări.

Reacțiunile reflexe ori instinctive, repetate mereu, transmise eredirar în viața speței, tind să se fixeze în *structuri* rigide, care rezistă la schimbări. Conduitele inteligente, mult mai suple, țin seamă numai de *conjuncturi.* Pentru a stabili bine însă deosebirile în situația prezentată de schimbarea împrejurărilor, inteligența nu se poate pune în mişcare — decît cu oarecare încetineală. Ca toate funcțiile sufleteşti evoluate, ea e o funcție cu întîrziere. Inteligența se deosebeşte de instinct prin creşterea numărului reacțiunilor posibile la o situație determinata şi prin *intervalul intre excitație si reacțiune...* Ideea se interpune între excitația senzorială şî reacția motrice ; de unde urmează controlul răspunsului, inhibiția răspunsului insuficient, construcția unu! act complex... creierul e un organ de posibilități.^între excitație şi reacție el intercalează contingențe viitoare (H. Debcroix). Nici un fenomen sufletesc, afară poate de voință, nu realizează mai complet funcția amînăriî ca inteligența.

Stabilirea noilor relații se efectuează mai întîi într-o fază primitivă, asociind între ele diferite acte, diferite conduite. Mai tîrziu, o dată cu perfecționarea limbajului, inteligența operează legături noi între cuvinte sau concepte. Conceptul el însuși nu e altceva decît un subiect de care se pot lega o infinitate de predicate, adică închide în el o serie de judecați virtuale. Stabilirea însă de relații noi între noțiuni nu se face între totalitatea notelor caracteristice ale celor două noțiuni. Se alege cîte una din fiecare și se leagă aceste aspecte parțiale între ele. E nevoie așadar în primul rînd de *abstracție.* Aceasta presupune izolarea unui singur punct de vedere și inhibiția celorlalte. Prima întîrzîere introdusă în funcționarea mentală de către inteligență am văzut că era intercalarea unui element intermediar între excitație și reacție și inhibiția elementelor automate, instinctive ori memoriale.

A doua e datorită *izolării prin abstracție* a cîte urnii singur element din conținutul global al conceptelor și a *eliminării celorlalte.* Disociația e caracterul prim al oricărei inteligențe. Abstracția lucrează cu ajutorul disocierii prin variații concomitente. Toată stabilitatea constă în a găsi elemente diferențiale. Marile inteligențe sînt acelea care deosebesc, care diferențiază, care găsesc aspecte inedite, nu acelea care generalizează comod și naiv, care contopesc și unifică. Mistica care contopește e ceea ce e mai opus inteligenței. Ceea ce a fost asociat acum cîtva timp de un aspect oarecare nu mai are valabilitate azi. El trebuie despărțit, diferențiat, pentru ca să poată intra acum în alte combinații, în alte asocieri neîntîlnite pînă acum[1]. Astfel inteligența e silită la o nouă rezistență, la o nouă opoziție, deci la o nouă întîrziere. Procesul fiind mai complex, cere timp. Orice reacțiune tipică, gata făcută, e adversară metodei inteligente. Se poate afirma, într-o anumită privință, că

[1] **Griinbaum, *Ueber die Abstrakiion der Gleîchheit,* în *Arcbiv fiir die gesamte Psychologie,* 1908, p. 340, ca și E. Claparedc, *.Ar.chiv flit die gesamte Psychologie,* p. 17, 67, au verificai aceste condiții ale abstracției în experiențe asupra copiilor. Funcția diferențierii e anterioară ți mai fundamentală decît aceea a asemănării.**

din punct de vedere psihologic inteligența e *refractară oricărui apriorism.* Misiunea ei e să constate, să verifice, să controleze fapte, nu să le aplice vechi tipare. Un conflict e fatal între tendința de generalizare facila rezultat al obișnuinței și aceea de discriminare.

„Pentru a aborda problemele relative la ideile generale, trebuie să ne raportăm la ciocnirea dintre gîndire și atitudinile ori obiceiurile motrice, generalizarea nefiind altceva la origină, de obicei, decît urcarea din cîmpul acțiunii la acela al gîndirii."[1] Cu aceasta procesul de opoziție al judecății nu s-a isprăvit. Luptînd să înăbușe instinctul, memoria, obișnuința, inteligența mai are de eliminat din calea sa încă cîțiva adversari. Aceștia sînt : credința, asociația, intuiția și sentimentul.

Dacă cele relatate mai sus asupra funcțiunii inteligenței sînt adevărate, urmează că orice act de gîndire e un început de scepticism. Orice judecată suprimă o credință. Starea de credulitate nu are nevoie de judecată. Ea se menține prin forțele ei proprii, sprijinita de sentimente puternice. Judecata e o reexaminare a unei situații considerată ca îndoielnica. Credința, din contra, e afirmarea tendințelor noastre subiective, a voinței noastre de activitate. Credulitatea e o stare care n-are nevoie de justificări sau de argumente. Gîndirea începe o dată cu îndoiala, care dizolvă credința. Orice judecată afirmativă e în același timp o negație a tuturor posibilităților, afară de cea afirmată.

în același timp, gîndirea înseamnă și o inhibiție a sentimentelor. Bunul-simț știe că un om prea sentimental gîndește rău, năpădit fiind de moliciunea afectelor. Pe de altă parte, un om rațional e acela care își „refulează" toate înclinațiile sentimentale. Singurul sentiment prezent în actul judecații e acela de necesitate, de stringență, de adevăr.

în schimb, după cum a observat Wundt, e o puternica înrudire între voință și judecată. Procesul cîntăririi motivelor în actul voluntar e analog cu cumpănirea și cercetarea valabilității judecății. La acestea tre-

[1] **H. Bergson, *La pensie et le mouvant,* p. 67—68.**

i

buie adăugat că gîndirea conține totdeauna un act intențional.

Judecata are o finalitate. De aceea ea se opune simpiei asociații de idei, al cărei curs capricios şi fără sfîrşit, fără scop şi fără configurație exactă nu i se potriveşte. Fuga ideilor se apropie de reverie. Dar față de curgerea anarhică a asociației, judecata opune un veto. Ea strînge cursul ideilor şi le grupează într-o serie logică, urmînd un anumit scop. Succesiunea întîmplătoare şi pasivă e oprită în mersul ei fără rost şi înlocuită cu o gîndire activă, condusă intenționat către ceva.

„Asociația e o serie deschisă şi infinită, care nu se opreşte decît prin istovire sau fiindcă mersul gîndirii s-a schimbat ; o imagine poate, în teorie, trezi la infinit alte imagini. E adevărat că în practica ele se grupează în jurul unei dispoziții, unei tendințe de la care primesc o oarecare unitate. Judecata, din contra, e o oprire : ea fixează şi izolează reprezentările care-i sînt necesare." [1]

Suspendînd cursul asociației, inlăturind obiceiul, memoria, credința ori sentimentul, gîndirea e ostilă de asemeni intuiției.

Aceasta prinde deodată, în mod global, datele realitățu cu care intră în contact. Ea este un dat imediat al conştiinței. Procedeul gîndirii e din contra discursiv. Ea nu prinde simultan toate relațiile pe care le oferă contactul cu lumea exterioară, ci procedează succesiv, trecînd de la un termen la celălalt, de la concluzia unei judecăți încheiate la premisa celei care urmează. Raportul nu se stabileşte direct de la prima la ultima judecată. E vorba de un înconjur al termenului mediu. Conexiunea e indirectă şi tîrzie. Iluminarea bruscă a intuiției n-are nimic a face cu acest lanț de intermediari care stabilesc legaturi discursive prin raporturi succesive, păşind pe porțiuni de la o judecată la alta.

Astfel gîndirea pentru a se putea realiza e silita să interzică funcțiunea arîtor alte fenomene sufleteşti de

[1] **H. Detacmix, *Lc> operations inteliccuifHrt,* în *Ditmas,* voi. V, p. 124.**

la instinct la intuiție şi de la memorie şi asociație la credință şi sentiment.

Trecerea de la fenomenele afective elementare, de tipul emoției, la sentimentele superioare se face şî ea tot după aceeaşi lege a **a**minării.

Emoția ca şi reflexul ori instinctul, mai aproape de natura animală sînt explozive. Ele se dezlănțuie fulgerător. Sentimentul superior e mai lent în desfăşurarea lui. Mai întîi fiindcă e mai complex, fiindcă trebuie sa țină scamă de mai multe elemente care, puse față în față, se ciocnesc, se neutralizează, formează controverse interne, care întîrzie fixarea unei atitudini finale. Iată de pildă sentimentul erotic. In el sălăşluieşte tendința directă de posesiune sexuală. Dar această dorință de caracter biologic e oprită de elemente de stimă, de admirație, de frica de a nu dezamăgi prin acte prea brutale ființa iubita etc, etc. Multiplicitatea, complexitatea factorilor componenți aduce cu ea diviziuni, discuții în sufletul nostru. Tendințele opuse îşi împart disponibilitățile psihice în fragmente diverse. Rezultatul final al acestei fermentații nu poate fi aşa de scurt şi de scăpărător că în cazul „emoției-şoc", care cuprinde total, impetuos şi virulent sufletul nostru şi-1 tiranizează.

Sentimentul ia forma aşteptării şi pentru faptul că introduce, alături de elementul visceral, aşa de puternic în emoție, o serie de alți factori care oprimă şi înăbuşă influența pur organică.

în adevăr, sentimentul presupune mai întîi o intelectualizare. El îşi oferă imagini, vizualizează, adeseori introduce idei, principii, convingeri peste substratul violenței emoționale, care e orb.

Aceste imagini ne vin adesea din memorie care slăbeşte virulența pornirii afective. Iată de pildă un om care ne-a jignit şi care stîrneşte în noi un sentiment de furie. Ne putem însă aduce aminte că acelaşi om altădată **a** fost gentil sau devotat cu noi, în împrejurări grele. Emoția furiei scade brusc la această aducere-aminte şi sentimentul final apare ca un compromis slăbit al tendinței inițiale. Alteori credințe ori principii ne opresc de a întreține pură emoția. Un creştin îşi va tempera impulsia de răzbunare ori de ură. Impetuozi-

tatea fiziologică inițială se sărăceşte, se debilitează pînă la tonalitatea unui sentiment, care e totdeauna o stare sufletească slabă. Simpla intercalare a unei imagini scade violența primară a stării emotive. Sentimentele superioare sînt îndreptate către ceva. sînt, cum se zicea în filozofia medievală, intenționale. Ele se aplică unui obiect, ca şi reprezentarea intelectuală. Iubirea de mamă, frica de Dumnezeu, mila de bolnav se raportă la un obiect şi sînt în strînsă legătură cu el. Emoția depinde mai ales de predispoziții şi stări subiective. Intensitatea ei nu e în raport cu obiectul care a provo:at-o. Cum se exprimă Pfänder despre iubire, aceasta e centrifugală de la subiect către obiect. Alteori cursul sentimentului e întîrziat de nevoi de justificare, care presupun o întreagă argumentație interna, ca şi în cazul raționamentului sau al deliberării voluntare. Argumente pentru sau contra sînt aduse în favoarea sau în defavoarea obiectului iubirii sau antipatiei noastre. Cutare gest al persoanei pe care o iubim poate fi interpretat favorabil sau defavorabil. El ne poate da speranțe sau deziluzii. Unei interpretări optimiste de o clipă îi poate urma. ajutată de argumente tot a^a de puternice, o alta, pesimistă. Sfîşierea noastră interioară, pe canavaua unui sentiment, poate dura astfel multa vreme. Ce departe sin tem de promptitudinea instantanee a emoției !

Pe lîngă acest proces de întîrziere prin complexitate sau intelectualizare, sentimentul superior suferă un altul datorit socializării. Sub influenta colectiva afecte'c primare se canalizează, se inserează în cadre fixe, în ritualuri, în reguli precise de conveniență sau protocol. Stilul social prescrie ades.a înfățişările sub care trebuie să se prezinte o emoție. La omul primitiv, dragostea e o nevoie de posesie pur şi simplu. La omul civilizat — ne gîndim la cavalerii medievali sau la amorezații din timpul romantismului •—, acelaşi sentiment se îmbracă în o serie de canoane pe care situația le reclamă. Amorezatul va face sonete, va ciuta serenade, va da exemple de sacrificiu, de curaj etc. El va îndeplini sub sancțiunea de a fi disprețuit aceleaşi ceremonii pe care toți contemporanii săi le îndeplinesc.



Ne mai rămîne de examinat în această trecere în revistă a diferitelor fenomene sufleteşti, privite sub optica amînării soluției finale, *fenomenul voluntar.* Ca şi gîndirea, voința se afirmă prin inhibiția actului instinctiv, a automatismului sau a pornirii impulsive. Dupa cum se ştie, o deliberare, o cîntărire de motive are loc. Ea se face adeseori după indicațiile raționamentului. Determinarea execuției e în funcție de anumite judecați. Unii psihologi, în primul rînd Ebbinghaus şi Wundr, au crezut ca determinarea actului voluntar e influențată de viața afectiva. Interesul, dorințele, plăcerile noastre sînt cauzele directe ale hotărîrilor pe care le luăm. Acel „fiat", care în ultimă instanță decide actul executiv, e dictat de sentimentele noastre.

Această interpretare ignorează tocmai caracteristica particulara a voinței, care e o rezistență la pantele de facilitate, la înclinările hedonice pe care ni le_sugerează natura noastră. Fenomenul volitiv e o depăşire a^ plăcerii. El conține într-insul un element de asceza^ de comprimare, de eroism şi de victorie asupra stărilor naturale, native, ale înclinărilor primare. „Vouloir ce qu'on ne veut pas" e adeseori deviza fenomenului de voință, care închide în el exerciții de dominație a pornirilor agreabile, o nevoie de refuz, de contrazicere a ceea ce constituie plăcere. Există în acest fenomen sufletesc o nevoie de sforțare spre depăşire, acel sentiment autonom de efort pentru efort pe care l-a întrezărit Mâine de Biran şi l-a indicat mai bine William James. A voi înseamnă a rezista tentațiilor, a realiza o anumită libertate în raport cu constrîngerea ori seducția exercitată de sentimente, plăceri, vicii, slăbiciuni.

Se zice popular că un om de voință „îşi calcă pe Inimă". Acelaşi dispreț popular însoțeşte pe omul slab care în hotărîrile sale face parte afecțiunilor. în asigurărea acestei eliberări față de determinismul curent al omului slab, dominat de înclinări epicureice, stă autonomia voinței. Alți autori au indicat ca stimulent al actului voluntar influența socială. în determinarea acelui „fiat" care duce la execuția hotărîrii, intră drept criteriu ceea ce fac şî alți membri ai societății fn care

trăim, mai exact, ceea ce se face obişnuit de către marea majoritate. Ne hotărîm în anumite împrejurări în acelaşi fel cum se hotărăsc prietenii sau părinţii noştri.

Există determinări tipice, reţete gata făcute, stiluri de decizie, pe care le urmăm, adesea le imităm, ori de cîte ori luăm vreo hotărîre. Actul nostru urmează mulajul ambianţei.

Fără îndoiala că asemenea sugestii sociale Intră în aprecierea mobilelor care determină actul voluntar. Ele formează oarecum cadrul extern în care el se formează.

însă gestul volitiv are o autonomie a sa. El tinde, cum am văzut, către libertate, către desprinderea de orice constrîngere, de orice influenţă apăsătoare. Coeficientul social din voinţă se exercită doar inconştient. Subiectul care se frămîntă în hotărîrea sa se decide fără să-şi dea seama după modelul altora. Intenţia sa intimă e însă aceea de sforţare către independenţă, de contrazicere a mobilelor uşoare, plăcute ori sugerate de-a gata din afară. Specificul voinţei nu e docilitatea, ci înfruntarea. înclinarea ei către o soluţie ori alta nu e împinsă de motive exterioare, ci de mobile de ordin temperamental, subiectiv. Alegem din influenţele externe pe acelea care sînt conforme firii noastre. Ne decidem în funcţie de societate, cînd luăm o hotărîre banală, uşoară. în cazurile grave, cînd e vorba de destinul nostru, întreaga noastră fire cu originalitatea ei este angajată. Atunci din adîncurile fiinţei noastre izvorăşte o atitudine intimă conforma modalităţilor caracterului nostru.

Din cercetările experimentale făcute de Ach, de Michotte şi de Lindworsky, în care se dă subiectului un grup de silabe pe care trebuie să le înveţe pînă la automatism şi pe urmă i se cere să reacţioneze contra acestui automatism format prin înlocuirea silabelor învăţate cu contrarul ori cu rima lor, reiese această rezistenţă la tot ce se oferă facil, tendinţa de a depăşi dificultatea, de a afirma în faţa obiceiului energia rezistentă a sforţării voluntareLindworsky a cercetat mai de aproape gradul energiei voluntare, invitînd subiecţii săi să întreprindă o sarcină extrem de dezagreabilă : să citească în fiecare zi un timp oarecare o lectură foarte plicticoasă sau să înghită o băutură respingătoare. Fiecare. din ei cîntărea motivele înainte de a accepta. Apoi efortul voluntar pornea ca dintr-o încordare eroica spre a reuşi o încercare contra înclinărilor obişnuite. Esenţa voinţei are în ea ceva gratuit. A voi pentru a voi e o deviză care are cîteodată un aspect artistic, dezinteresat. Avem nevoie să ne probăm, nouă înşine, în afară de orice interes, puterea noastră de rezistenţă la cîntecul de sirenă al atracţiilor plăcute. De aceea, în definiţia psihologică a voinţei intră implicit un element moral. Voinţa începe atunci cînd acţiunea e oprită în alegerea uneia din două tendinţe în conflict. Dacă un jucător de cărţi se zbate o bucata de vreme între frica de a pierde şi necesitatea de a plasa banii în altă parte, iar în ultimul moment se hotărăşte a intra în sala de joc, aceasta nu e un act de voinţă. Cu drept cuvînt E. Claparede defineşte voinţa : „un proces care are drept funcţie reajustarea acţiunii, suspendată pentru moment de către conflictul a două grupuri de tendinţi, acordînd supremaţia tendinţelor superioare"[2]. Aşadar, ezitarea între două tendinţe nu înseamnă încă un act voluntar. Caracteristica sa e revenirea la echilibru prin optarea pentru soluţia superioară. Ea reuşeşte în ultimă instanţă să prefere o valoare superioară şi să iasă din conflict prin alegerea unei soluţii mai dificile, care de obicei e de natură etică. Voinţa încoronează evoluţia psihică omenească. Ea e funcţia superioară prin excelentă. în ea procesul de aşteptare în vederea unei rezoIuţii ideale se realizează integral.

[1] **Michotte et Priim,** ***Etude experimentale sur le cboix volonta'ire 4t ses antecedents immid'iats,*** **1910 ; N. Ach,** ***Ueber den Willensakt und das Temperament,*** **1910.**

[2] **E. Claparede,** ***Definition de la volonte,*** **communication au V= Congres internaţional de Philosnphie, Naplcs, 1924.**

Am parcurs treapta cu treaptă ierarhia faptelor sufleteşti de Ia cele mai simple, comune cu psihicul animal, cum e reflexul, instinctul şi emoţia, pînă la sentimentele superioare, gîndire şi voinţă. *Curba evoluţiei se desemnează de la izbucnire la amînare.* Orice cucerire psihică superioară se cîştigă printr-o oprire a cursului spontaneităţii naturale, prin necesitatea creşterii complexităţii datorită introducerii de termeni intermediari între excitaţie şi acţiune, prin nevoia de elaborare lentă a răspunsului final.

Sub aceasta lumină trebuie privită evoluţia sufletului omenesc. Pierre Janet a vorbit de „acte suspensive", însă s-a gîndit mai ales la percepţie opusă reflexului. S. Freud a atras mereu atenţia asupra „refulării" unor tendinţe, în special a celor sexuale.

Procesul nu se aplică numai la aceste două aspecte ale vieţii sufleteşti. El e cu mult mai general : îmbrăţişează întreaga funcţionare a mecanismului psihic uman. în această noţiune de întîrziere stă tot specificul său diferenţial în comparaţie cu impulsivitatea nestăpînita a psihologiei animale.

CAPITOLUL V

DIALECTICA BUCOLICULUI ŞI A INDUSTRIALULUI
(Natură ţi Societate)

Obosit de excesul de civilizaţie rafinată al secolului sau, sufletul idilic şi pervers în acelaşi timp al lui Jean Jacques Rousseau a inventat o antinomie evidentă între societate şi natură. După cum se ştie, după el, colectivitatea e marea corupătoare : omul se naşte pur şi blînd în sînul naturii, şi societatea îl perverteşte, înainte de perfida învăţătură care o primeşte din mediul putred al grupului, în care a acceptat să între naiv, fără să ştie că-şi alterează candoarea angelică a sufletului, omul ar fi cunoscut — şi unii sălbatici ai noilor continente o mai cunosc încă —• o stare paradiziaca, fără necazuri, fără vicii, fără complicaţii subtile. Visul bucolic al visătorului Jean Jacques a căpătat ulterior, prin cercetări etnografice mai pozitive, serioase dezminţiri. Nu s-a găsit nicăieri omul singur şi pur.

Rousseau urma în această privinţă o veche tradiţie intelectuală. Concepţia după care individul singuratic era punctul iniţial în geneza societăţilor fusese susţinuta mai de mult de către Hobbes. Se ştie că după acesta indivizii presociali lăsaţi la bunul lor plac sînt de natură feroce. Fără constrîngere socială omul faţă de om e canibalic : „homo homini lupus". Nevoia de pace şi de linişte 1-a silit la o serie de convenţii ipocrite care au adus un armistiţiu în raporturile lui cu alţii. Aşadar natura statului şi a societăţii e de origină contractuală. Ea s-a făcut prin bună înţelegere, din motive utilitare. Consimţămîntul comun la legi şi reguli a exclus starea

de natura cu rivalitățile, urile si sedițiunile ei. în timp ce concordia pe care o vedem printre animale e naturală, aceea dintre oameni e contractuală si prin urmare artificiala. Aceeaşi concepție contractuală o găsim şi la lohannes Althusius, şi la Locke, şi la Grotîus. Ea domină tot secolul al XVJII-lea, unde e prezentă la Mably, la Morelly, la Condorcet şi Turgot. Toți aceştia consideră individul reprezenrind starea originară, naturală, iar societatea ca o transformare culturală a stării primitive. Antinomia individ-societate e echivalentă cu aceea natură-cultură.

Singurul gîuditor care încă din antichitate a conceput societatea ca pe un du. ca pe o realitate primară anterioară indivizilor componenți a fost Aristot. După cum a arătat în *Politica* sa, finalitatea omului este prin excelență socială. El nu poate trăi decît în şi prin societate. Aceleaşi idei sînt reluate abia în sec. al XlX-lea de către Hegel, care consideră societatea şi statul ca realizări absolute, ca unități vii, după care puterea colectivă înghite veleitățile individuale. Statul fiind o manifestare a absolutului e de origină divină.

Vechile idei ale lui Rousseau au fost reluate în timpuri mai apropiate de ale noastre de către Herbert Spencer. Şi acesta era convins că individul reprezintă punctul de plecare a oricărei societăți, originea ei nativă, nealterată. După el, membrii societăților primitive-sînt egoişti, rebeli la orice disciplină, lipsiți de orice spirit de sociabilitate. Numai cu timpul, cu progresele civilizației, omul primiiiv devine dorii, adaptat la mediul său social, capabil de cooperație şi solidaritate. EI e asimilat de colectivitate, la ale cărei idealuri comune colaborează numai în măsura în care se cultivă.

Astfel natura, în ce are ea mai puțin falsificat, Îşi areca reprezentant la aurora civilizațiilor pe individ. Toate cercetările sociologiei etnografice mai noi infirma în totul acest vechi dualism după care individul ar reprezenta prospețimea naturii, iar societatea — prefacerile culturii. Chiar noțiunea de „popor natural" (Natur-Volk), introdusa în limbajul curent de Herder,. după influențe evident rousseauiste, avînd semnificația, unei stări de natură — „Statul natural" a] romanilor—.

nu găseşte nicăieri vreo recunoaştere din partea etnologilor şi antropologilor.

Un criteriu pentru a face demarcaținea între popor natural şi popor de cultură e greu de găsit. S-a propus în primul rînd a se lua în considerație organizația statală. Alcătuirile sociale primitive nu cunosc forme de stat, adică o normă juridică de drept public. Dar daca triburile primitive n-au o organizație juridică, ele au una de moravuri familiale, care e tot o organizație socială. în al doilea rînd, de la Th. Waitz, care în a sa *Antkropologie der Natur-Volker* susținea acest criteriu deosebitor, se repetă că popoarele primitive se caracterizează prin aceea ca sînt lipsite de tradiție, cu alte cuvinte, sînt popoare fără istorie. Ele trăiesc în prezent şi n-au conştiința unui trecut. Acest fapt pare azi infirmat. Toate triburile au legende şi cred în anumite mituri, care reprezintă, tn fond, istoria lor, în plus, ele au resturi arheologice de morminte, de unelte, de arme rămase de la alte generații. S-a propus atunci ca aceste popoare sa se numească popoare cu jumătate de cultură : „Halbkultur"-Vblher

R. Thurnwald la rîndul său deosebeşte chiar la omul primitiv trei categorii : cea de jos, cea mijlocie şi cea de sus[2]. E aşa de greu de găsit semnul de caracterizare al primelor stadii de cultura, încît A. Vierkandt propune a se părăsi preocuparea de definiție a popoarelor primitive şi de a căuta doar care e structura psihică a omului primitiv considerat izolat[3]. Dar şi aceasta e greu de stabilit. Cînd a încercat acest lucru L. Levy Unirii, majoritatea etnologilor s-au năpustit asupra lui, criticînd interesantele sale descoperiri. Fapt e câ popor sau om natural nu se poate închipui. „De aceea, scrie W. Wundt, natura şi cultura sînt antinomii numai în regiunea conceptelor absiracte ; în realitatea concretă a vieții, ele sînt legate.. Nu exista poppr de cultura care sa nu fi păstrat stări originare de natura, după cum nu

[1] **Wundt, *Volketpsychologie,* voi. VII, p. 117—119.**

[2] **R. Thurnwald, *Psychologie des primitiven Menschen,* in *Kajka, Handbuch der vergleichenden Psychologie,* voi. I, p. 154.**

[3] **A. Vierkandt, *h'amrvolker und Kulturvblker.* p. 110.**

există popor natural care să nu aibă măcar cîteva rudimente de cultură. De aceea, noile achiziții ale etnologiei tind să extindă conceptul de cultura la toate popoarele pamîntului şi să restrîngă pe acela de natură." '

în locul omului „natural", complet lipsit de urme civilizatorii, se vorbeşte azi doar de om „primitiv". Şi Wundt propune ca să se accepte „un minimum de cultură", un_ prag inferior peste care nu se trece, restul fiind pură abstracție, neverificată de nici o observație. J Aşadar nu există nicăieri „om natural", nici popoare încremenite în siadii primitive dt: sălbăticie, „Vblker ewiger Urzeit", cum crede Kurt Breysig. Există numai „om istoric", precedat de alt om istoric. Nu se poate găsi un stadiu de cultură care să nu fi fost precedat de_ un altul. Poate că la începutul începuturilor să fi existat un asemenea om natural. Altfel nu s-ar putea înțelege seriile culturale succesive la ai căror capăt sintem noi. Dar acest om al începuturilor scapă investigației ştiințifice : el e o ficțiune, în cel mai bun caz o ipoteză [2].

De asemeni nu există ființă solitară, nici măcar în lumea animala. Orice vietate trăieşte într-un grup. Nu numai oamenii, dar şi toate animalele şi insectele cum sînt : albinele, furnicile, termitele sau castorii trăiesc în grupuri mai mari sau mai mici. încă Darwin constata -. „s-a observat ^adeseori ca animalele sînt în primul rînd sociabile _şi ca sînt nenorocite cînd sînt despărțite şi fericite cînd stau împreună". De la infuzori la zoofite şi viermi, care formează între dînscle societăți de nutriție, si pînă la societățile himcnopterelor, păsărilor sau mamiferelor, care se grupează în forme familiare pentru reproducerea speței, pînă la stolurile de păsări sau la coloniile de peşti, la haitele de lupi, de antilope, de elefanți adunați, pentru ca, în deplină solidaritate pe un teritoriu fix sau prin emigrații, să-şi procure subzistența, toate aceste animale trăiesc în colectivitate. Fara nici un fel de romantism antropomorfii:, se cu-

[1] *W.* Wundt. *op. cit.,* p. 121.
[2] A. Vierkandi, *Gestllscbaftslehe, p.* 25—26.

noaste solidaritatea în apărare a rîndunelelor, a albinelor sau a ciorilor. în colonii citeodată imense, numîrînd mii şi mii de exemplare, heringii, scrumbiile, crabii se apără la un loc de duşmani comuni. Chiar carnivorii cei mai feroci, ca lupul, dacă vara umbla singuratici, iarna, cînd hrana se răreşte, ei se adună, în pădurile virgine au fost găsite bătătorite largi drumuri de imense turme de bizoni '.

Dacă animalele nu pot trăi niciodată şi nicăieri singure, cu atît mai puțin poate omul. Niciodată şi nicăieri, călător, misionar sau vînător n-au găsit vreunom singur. Societățile din care fac parte oamenii primitivi sînt departe de a fi compuse din indivizi rebarbativi la regulă şi conformism, aşa cum credea Herbert Spencer. Societățile acestea sînt de o perfectă omogenitate, iar nimeni nu e mai total socializat ca primitivul. El nu are nici măcar un nume a! său. Divinitatea sa nici ea nu e încă individualizată înir-o persoană.

Cunoştința iui despre lume nu e încă separată, clanul său (e dominat de) reprezentări colective *. Aspectele realității se amestecă unele peste altele, incapabile de diferențiere, de disociere, totul partieipînd la tot, aşa cum a arătat Lcvy Bruhl. Economia şi exploatarea pamîntului sînt de ordin comunitar, iar solidaritatea în fața duşmanului e desavîrşită. Pentru a găsi individul egoist, refractar la ordinea socială, în opoziție cu mediul său, aşa cum îl prezintă H. Spencer pe omul primitiv, trebuie să ajungem pînă la societățile evoluate, unde unii membri ai grupului devin persoane de sine stătătoare, în societățile complet primitive, omul e total şi absolut înglobat în colectiv.

Identificarea individului primitiv cu starea de natură e astfel cu neputință de acceptai.

Datul cel mai primitiv al vieții omeneşti e societatea. Starea naturală la om şi la animal e starea gregară. Din toate acestea rezulta că e imposibil de a funda

[1] A. F.spinas, *La \ocieth iim'males,* 3" ed., 1921 ; K. Kautsk', *Die soziilen Trieben in der Tierivelt,* Xeiie Zeît, 18S3 ; F. Alverdes, *Tienoziologie,* 1927.
* Fra?.S compIeTată de noi (n. ed.).

) din punct de ^vedere *genetic,* istoric, opoziția „natură-soaetate", înfățisînd pe individ ca reprezentant al naturii în luptă cu socieiatea care reprezintă cultura.

Dacă această opoziție nu-şi are nici un rost atunci cînd e vorba de originea istorică a societăților omeneşti, ea e legitimă atunci cînd privim funcțiunile vieții sociale interne.

în adevăr, în sînul societății, în mecanismul vieții colective, _ nu orice individ e de la început asimilat atmosferei generale.

Prin felurite chipuri el tinde sa părăsească stadiul cultural în care se găseşte societatea timpului lui, tinzînd către faze anterioare. Alteori, pur şi simplu el nu respectă ordinea în care trăieşte încercînd prin acte rebele s-o sfarme sau măcar s-o evite. Să cercetăm nul de aproape acest proces.

Ce este natura ? Noțiunile cele mai des întrebuințate îînt uneori acelea care comporta răspunsurile cele mai dificile. După cum am văzut mai sus, o stare complet naturală nu edita. Există însă diferite grade succesive de perfecțiune culturală.

Sub formă de reziduuri, etape depăşite ale unor civilizații apuse mai trăiesc încă în viața omului cultivat. Aceste vechi resturi ne apar ca urme ale unor forme de viață simplă, bucolica, care ni se par a fi fost mai aproape de o stare naturala. Progresul civilizației efectuîndu-se mereu în complexitate si diferențiere creseîndă, tot ceea ce e mai simplu, mai sărac în componente, mai elementar în mecanism ni se pare a se apropia de acele stări trecute ale începuturilor civilizației. Nî se pare natural ceea ce e vechi, obişnuit, transmis ereditar pe cale de instinct. *Se numeşte natură adeseori un stadiu de civilizație depăşit.* Bazați pe o anumită teorie evoluționistă a victjî sufleteşti, o serie de psihologi, avînd mereu înainte vechea deviză transformistă după care „on'ogcnîa repeta filogenia". au ajuns la o repetare regresivă a vieții psihice după care structura sufletească

a copilului pînă la o anumită vîrstă şi a primitivului sînt foarte asemănătoare. La acest mod de a vedea, alții alăturează şi pe nevropat. Acesta, în urma unor cauze debilitante, pierde ultimele achiziții sufleteşti şi cade în mentalitatea unor stadii anterioare. Stările mentale ale psihopaților sînt regresiuni pînă la forme psihice anterioare. Copilul şi sălbaticul ni se par mai naturali fiindcă se proiectează către trecut, fiindcă nu ating gradul actual al bogăției sufleteşti. Tot ce revine înapoi către stări simple, rustice, întrecute de cursul veşnic curgător al evoluției sufleteşti, ni se pare firesc, mai aproape de izvorul din care purced toate şi care e „alma mater", adică natura. Revenirile acelea la stadii depăşite caracterizează oboseala secolelor încărcate de prea multă rafinare culturală. Intr-o asemenea epocă a plecat Diogene cinicul cu felinarul său, avînd drept casă un butoi, mîncînd rădăcini de copaci, cu trupul neacoperit de vreun vestmînt, ca să găsească un om. Omul pe care îl căuta era omul nepervertit de prea multă complicație urbană. După mai mult de un mileniu, Emil al lui Rousseau trebuia educat după acelaşi ideal. Cine citeşte concluziile morale şi civice ale ultimei cărți a lui Bergson poate constata cu adevărat cît de ciclic se repetă istoria.

Dar natura nu înseamnă numai tendințe către inferior, către trecut. Ea mai poate avea şi un alt sens.

Natură înseamnă *spontaneitate :* ceea ce este imprevizibil, ceea ce scapă civilizației, desprețuitor de legi şi reguli, ceea ce, într-un cuvînt, se manifestă în deplină libertate. La baza ideii de natură stă un element de insurecțiune, rebelă la orice fel de domesticire.

Dezlănțuirea oarbă a forțelor din univers independentă de formele ordonate pe care le impune cunoaşterea omenească, ceea ce refuză, sistem, ordine şî formă, anarhia care scapă tiparului categoriilor cunoaşterii: iată aspectul obişnuit al stării de natură.

Societatea, din contra. înseamnă organizație şî rînduială. Aşezarea tendințelor omeneşti în canoane şi în reguli prestabilite. Limite şi hotare comprimă izbucnirile necontinute. Transmitere din generații în generații a unor valori stabile, a unor legi imuabile, a unor cri-

terii fixe. Cultura, ca şi educaţia, care e mijlocul ei de realizare, sînt opera omului modelată după anumite norme. înăuntrul societăţii, operă obiectivă a experienţei generaţiilor, individul arată o tendinţă constantă de evadare din rigurozitatea prescripţiilor colective. Rămîn totdeauna porţiuni din sufletul său nesocializate care năzuiesc către dezordine si libertinaj. O buna parte din membrii societăţii se arată impermeabili la cultura si refractari la regulile coercitive ale grupului. Lipsit doar *a* clipă de vigilenţa colectivă, individul tinde fatal către spontaneitate. „Chassez le naturel, il revient au galop", zice un proverb francez.

Fără să fie imaginea acelei stări naturale în care credeau contractualiştii Rousseau şi Spencer, fără sa. fie punctul de plecare anterior ordinei sociale, trăind si năseîndu-se într-o societate care l-a precedat, adică fiind *ulterior* societăţii, individul rămîne sub imperiul celor mai conformiste influenţe, parţial socializat. în fiecare din noi se isca uitate amintiri din noaptea timpurilor, impulsii, instincte şi porniri ancestrale care sfidează în anumite momente orice ordine colectivă. Stări anterioare, vechi stări acoperite sub spuză stau adormite, dar nu dispar.

ÎŢI afară de subiecte absolut normale, în care doar, ur.ele fracţiuni sufleteşti rămîn nemodelate de acţiunea mediului, găsim în jurul nostru atîtea tipuri asociale asupra cărora pecetea grupului n-a lăsat nici o urma. Criminalii, vagabonzii, boemii, anahoreţii, solitarii sînt dintre aceştia. Pe lîngă ei trebuie să alăturăm şi copilul, care înainte de educaţie se prezintă sub ceea ce numim noi starea de natură.

Astfel opoziţia „naiură-cultură", recte individ-societate nu are nici o semnificaţie istorică în sensul că în succesiunea temporală individul ar reprezenta o stare presociala. Antinomia aceasta trebuie înţeleasă ca funcţionînd *In interiorul* şi în *actualitatea* societăţii, în care două tendinţe vrăjmaşe se înfrunta, una către spontaneitate jndiviiduală şi alta către coerciţiune socială, adică stări mai vechi care revin şi achiziţii noi care le combat. în această privinţă E. Durkheim şi şcoala sa au avut dreptate arătînd ca opera societăţii constă

în a exercita asupra individului o presiune venită din afară, o serie de interdicţii şi de sancţiuni la orice încălcare a prescripţiilor colective[1]. Societatea suspendă, elimina, înăbuşă şi pedepseşte orice veleitate prea spontană care tulbura coeziunea ei. Aici totul e drămuit, repartizat, raţionalizat, coordonat după un criteriu sau altul. Copilul lăsat la voia lui e turbulent şi anarhic. Educaţia îl socializează. Infractorul, egoistul, rebelul sînt împiedicaţi de a tulbura ordinea acceptată. Instituţiile, codurile, stările de opinie intervin prompt şi inexorabil. Evident, societatea nu este numai un jandarm : ea nu se rezumă numai în a opri şi a pedepsi, ci în a ajuta şi a stimula. Societatea sub un alt aspect al ei excită şi încurajează : ea indică o tablă de valori şi una de merite, decernînd recompense şi succese acelora care le merita.

Dar şi într-un caz şi într-aluil, şi în recompensa şi în pedeapsa, funcţiunea ei constă în a îngrădi, a canaliza, a raţionaliza tendinţele individuale.

Acţiunea ei de socializare e prezentă în orice moment. Nenumărate sînt modificările pe care rezistenţa grupului le obţine în sufletul plastic al fiecărui membru component. Pretutindeni în loc de „eu" ea prescrie „noi". Prin transpunere şi analogie înţelegem sufletul celor din jurul nostru. Prin atîtea obiecte de veneraţie comună, stindarde, uniforme, embleme, ne unificăm sub aceleaşi simboluri. Instinctele înseşi de conservare individuală, hrana, îmbrăcămintea, tendinţa către glorie, către mîndrie, emoţii primare, ca furia şi ura, instinctul matern sau sexual, toate aceste moşteniri strict naturale se schimba în sentimente de simpatic, duioşie ori măcar de decenţă. Graba impulsivă a purtărilor noastre se încetinează pînă la un ritm primit de toţi. Valorile individuale devin bunuri comune, pornirile impetuoase se transformă în convenţiuni artificiale, aspectul concret al lucrurilor se ridică pînă la abstracţiune. Toate acestea sînt aspecte de „refulare" a tendinţelor naturale prezente în grade diferite în orice societate. Fondul natural nu se înfăţişează, aşadar, sub forma

[1] **E. Durkheim, Zei *regiei de la miihode sociologiqw,* p. 6'—8.**

unor resturi din epoci presociale. ci e un rest refractar Ja sociabilitate, prezent chiar în societățile cele mai rudimentare si ajungînd la societățile cele mai cultivate.

Ceea ce se numesc „popoare naturale" nu sînt în nici im caz popoare lipsite complet de cultură, ci aşezate numai pe trepte mai primitive ale culturii, care totuşi nu mai puțin decît popoarele cultivate se muncesc ca să-şi socializeze membrii dependenți prin moravuri, forme de gîndire, exerciții de educație şi aşa mai departe. Putem în mod serios să ne îndoim dacă chiar im copil nou născut, care nu are nimic altceva dedi însuşiri moştenite, poate fi privit ca produsul curat ai naturii. Greaua problema a însuşirilor cîştigate se ridica aici. E o problemă de a se şti dacă modificările moştenite sînt produse ale naturii sau cel puțin în parte produse ale culturii. Nu s-a făcut nici o experiență spre a se vedea daca un copil din părinți primitivi şi nn copil din părinți cultivați ar fi lăsați să crească izolați care ar fi partea datorită culturii şi aceea datorită naturii. în regula generală desigur copiii din părinți cultivați .u o facilitate mai mare pentru cultură decît copiii părinților sălbateci.

Observații făcute asupra animalelor arată că influențele domesticirii se moştenesc. Cîinii tineri care se trag din părinți domesticiți au instinctele prădalnice mai slabe chiar din prima tinerețe.

Astfel cultura se transmite şi ea alături de aptitudinile naturale

Antiteza -natură-societate" nu pune numai problema „socializării" individului prin presiune colectivă. Ea se prezintă şi sub forma comparației între diferite tipuri sociale. Un stup de albine sau o asociație de himenoptere prezintă clare deosebiri față de cea mai simplă expresie a grupărilor omeneşti, cum ar fi, de pildă,

[1] R. MUliej- Freienfelț, *Allgeinr't'ie Sozial- "nd Kuhurpsycbolog"*, p. 160.

clanul totemic. E adevărat că chiar societățile animale prezintă o serie de trăsături comune cu cele omeneşti, ca de pildă : colaborare şi solidaritate, diviziunea relativă a muncii, coordonarea, delegarea funcțiunilor şi subordonarea îa un grup conducător etc.

Totuşi între o societate umană şi una animală constatăm importante deosebiri. Cea mai importantă însă e aceea după care societățile animale evoluează în dependență strictă de mediul înconjurător, îu timp « societățile omeneşti sînt oarecum desprinse de acest mediu şi evoluează autonom, în funcție de forțele lor proprii. O socieiaie de furnici, de albine sau de castori se va risipi sau îți va muta reşedința dacă izbucneşte o furtună care amenință să le mature sau un frig care să le înghețe.

în orice climă omul domina natura şi raporturile lui sociale se stabilesc după alte norme decît variațiuniîe ambianței. E) îşi creează o serie de forțe sociale care îi supraviețuiesc, care asigura permanența societății, independent de capriciile intemperiilor sau de nevoile vieții efemere a individului.

Societățile omeneşti îşi creează aşadar pavaze care să le asigure independența față de mediu.

In această privință grupurile omeneşti prezintă în diferență cu cele animale următoarele caractere :

!) Acumulare si conservare de-a lungul mai multor generații. Cine vizitează unul din muzeele tehnice care arată evoluția diferitelor meserii va avea o idee clară asupra funcțiunii de acumulare a vieții sociale. Orice stadiu de perfecționare e precedai de nn altul mai simplu. Se poate vedea cum arta textilă a avut înaintea ei tehnica împletirii, olaria a urmat unei tehnici simple, în care forma, arsul argilei etc. erau rudimentare, cum plugul presupune a reunire a prăşitului cu domesticirea şi creşterea vitelor. Acelaşi lucru e'de constatat în toate ramurile vieții sociale. Peste tot adunare, agonisire de mijloace care se susțin unele pe altele[1]. Toată formula progresului c grămădire succe-

[1] R. Thurnwald, Ifrr&rc, *Wandd und Gestaltung von Staat und Kultur.* p. 266—26"

sivi de perfecționări, e conservări: tradițională, e memorie socială.

N'u e vorba aci numai de bunurile tehnice sau economice, căci si animalele strîng, de la un sezon nu. bun la ahul mai aspru, anumite provizii. Omul creează si păstrează în afară de averi, de instrumente tehnice, datini, moravuri, achiziții și perfecționări lingvistic.*, reguli de morală și instituții juridice sau politice, valori spirituale, rituale, embleme și simboluri religioase. Limbajul păstrează sensuri și concepte pentru generațiile ce vin.

Toate acestea sini transmise din generație în generație, și omul le găsește gata alcătuite în momentul in care se naște. Acumularea în natură in afară" și se transmite prin tradiție. Chjar dacă transmisiunea prm ereditate a caracrerelor cîștigate s-ar efectua și, poate tocmai din cauza acestei transmisibililari, societățiie creează un fond comun care se trece printr-un fel de ereditate sociala, pe deasupra celei individuale și la care fiecare generație e silită să se adapteze din nou. Hsrbert Spencer, pentru a dovedi progresul infinit al societăților, admitea ipoteza îndoielnica a eredității caracterelor cîștigate. Dar nu era nevoie de aceasta pentru a demonstra acumularea bunurilor sociale, care se poate efectua și altfel decît prin legile eredității individuale. Inițierea succesivă și mereu repetată asigură suficient depozitarea valorilor și bunurilor colective. Moștenirea socială se face în afara de orice criteriu" biologic, căci dacă „am elimina din omul actual tot ceea ce a depus într-insul o educație de fiecare clipă, trebuie ținut seamă de variațiile pe care ființa vie le executa, într-o măsura oarecare, pe tema oferită deprogenixorii sai. Dar acesie variațiuni fiind accidentale și produeîndu-se în orice sens, nu se pot aduna în urmarea timpurilor pentru a modifica speța."[1] Chiar dacă persistența forțelor naturii, după care dispozițiile speței se păstrează îndărătnice în fiecare din noi, ar fi de neînvins, opera societății prin ceea ce strînge ca creație obiectiva în afara de noi, reușește de la generație la generație sa ție în respect, să înăbușe, atunci cînd trebuie, fondul primordial ancestral. Fără îndoiala că e greu de deosebit partea a ceea ce este dohîndit prin acumulări de civilizație de cealaltă, care reprezintă fondul inalterabil, natural al omului. Păturile acestea se suprapun, se amestecă, interferează, se neutralizează mutual. Studiul etnografic al „primitivilor" nu se poate face plecînd de la presupunerea unui fond nativ pur, deoarece, după cum am văzut, straturi dc cultura cîștigate prin experiența socială a veacurilor s-au depus și peste sufletul lor. „Vom putea observa în această privință sirucrura sufletească a copilului, cu toate ca natura copilului nu e aceeași cu a omului matur. Mai ales fiindcă copilul, imitator în ceea ce ni se pare la el spontan, este adesea efectul unei educații pe care i-o dăm fără să ne dăm seama. Izvorul de informații prin excelență va li însă imrospecțiunea. Ar trebui să mergem în căutarea acestui fond de sociabilitate și de asemeni de asociabilitatc care apare în conștiința noastră, dacă societatea constituită n-ar fi depus în noi obiceiurile și dispozițiile care ne adaptează la ea. Nii-i mai putem căpăta revelația decît din cînd în cînd, într-o străfulgerare. Pe aceasta ar trebui să o rechemăm și s-o fixăm"[1].

2) Societățile omenești în comparație cil cele animale nu numai ca transmit ceea ce dobîndesc, dar ele pot crea o sumă de valori care își au viața lor independentă. Acestea se mențin Jn *objectivitate si **se** impun omului din afara ca niște ordine pe care trebuie **să** le asculte.*

Alcămindu-și moravuri, bunuri, instituții și valori obiective, societățile omenești se dezrobesc de provocările lumii înconjurătoare, pe care o pot gîndi și domina senin prin prisma instrumentelor spirituale pe care și le-au creat în afara de ele și care au o longevitate

*** Propozițîune ininteligibilă în ;diția originală (n. ed.).**

[1] H. Bergson, ***L'evoluuun criairice,*** **cjp. I;** ***Ies deux țourîez de la morale el de la rrlrgion,*** **p. 294—296.**

[1] H. Bergson, ***Le; deux sowccs de la morale et de la religion,*** **p. 294—295.**

mai marc, surravietuind efemerei vieţi omeneşti şi rezistînd impasibile la transformările permanente şi incoerente aie mediului cosmic.

Aceste entităţi obiective nu numai că se autonomizează în raport cu natura, nu numai că in solidaritatea şi răceala lor nu se tulbura de orice stimulare vine de la aceasta, dar adeseori ele reuşesc s-o combată şi s-o reprime. Instinctului animal de cruzime, de cotropire, de distrugere, sub formă de imperative etice sau juridice, ele reuşesc să-i opuie tendinţe blîude de filantropie, de pacifism, de abnegaţie, de ascetism sau d; iubire. Create pentru a supravieţui omului, instituţiile, tradiţiile şi valorile sociale îl ajută să se dezrobeayeă de despotismul impulsiunii violente a pornirilor subiective.

3) Cultura omeneasca se îndreaptă astfel din ce in ce mai mult către *fenomene de artificializare.* Societăţile animale fiind strîns legate de cerinţele biologiei şi geografiei, nu pot opune acestora decît reacţiunt spontane şi directe.

Elemente ale naturii ele înseşi, nu-i pot rezista decît tot prin mijloace naturale. în schimb, viaţa societăţilor omeneşti se complică pînă la neînţeles cu nenumărate creaţiuni factice, care la o observaţie superficiala pot apărea absurde şî inutile cel puţin în parte.. Se poate înţelege pînă la un punct plăsmuirea de insirumente tehnice care să ajute omul în lupta sa cu condiţiile naturale. E firesc ca el să fi inventat de la plug şi pînă la maşină o serie din ce în ce mai mare de prelungiri ale mîinti sale — ea însăşi un instrument de fabricaţie — care cu tot caracterul lor artificial. fiindcă sînt creaţiunile sale, şi nu găsite gata făcute în natură, se constituie ajutoare ingenioase pentru a-i îmbunătăţi viaţa. Dar omul nn s-a mulţumit cu invenţii de instrumente utile, el a născocit în raport cu aceste stări economice şi tehnice nenumărate şi bizare simboluri, care semnifică visuri şi divagaţii ciudate ale delirului său religios sau artistic. Talismane, amulete, stindarde, embleme, incantaţii magice, inscripţii, formule de deseîntec, obiecte fără formă definită, dar totuşi de întrebuinţare sacrală, altele cu virtuţi de pieire sau de salvare declarate „tabu", toate nu au nici un fel de sens „natural" în accepţia biologică a cuvîntului. Alături de obiecte cu însuşiri misterioase, se aşază obiceiuri şi daune, E de întrebat întrucît serveşte conservării omului ca individ sau ca speţă sacrificiul prin ardere pe rug de vieţi de copii sau de fecioare, ca tn ritualul lui Moloh, suprimarea glandelor de procreaţie într-o vîrstă încă aptă la perpetuarea speţei, ca la scopiti, dispariţia unor clanuri întregi prin consumarea benevola în foc, scrijelarea sau minarea de formule magice pe corp, amputarea parţială sau totală a membrelor, practicele chinuitoare de ascetism prin inaniţie, prin infinite şi variate chinuri trudeşti, care constituie se practica magică sau religioasa a atîtor triburi. Toate aceste accese de delir colectiv, toate aceste suprimări sau micşorări ale vieţii omeneşti n-au desigur nici o semnificaţie direct biologică şi sînt complet necunoscute societăţilor animale, moi simple şi mai puţin perverse. Lipsite de sens faţă de ordinea naturala a lucrurilor fiindcă reprimă şî distrug viaţa, ele au totuşi un adînc sens social şi economic într-o suprastructură-de creaţiuni psihice simbolice ori conceptuale.

Tot ce se petrece în societatea omeneasca e o opera de artificializare. Această operă se realizează prin două procedee : prin *construcţie* şi prin *convenţie.* Natura ne oferă doar în cadrul ei general şi exterior cîteva clemente, care şî acesiea nu sînt oferite la întîmplare, ci selecţionate de om. Mai întîi, ambianţa geografică, în mult mai mică măsură omul este produsul solului decît acesta al omului. îndurătorul peisaj de parcuri si culturi care este Franţa de astăzi nu e acelaşi pe care l-a întîlnit întîia oară luliu Cezar cînd a descins în aceste locuri, şi nici pădurile cvasivirgine ale Germaniei lui Tacit n-au nimic comun cu peisajul imens de coşuri ale uzinelor de astăzi,

s<'<

Arhitectura, pînă şi clima ţărilor sînt determinate, aranjate de om. Materia şî natura brută sînt paste moi în mîna plastică a omului. Construcţie însemnează prefacere şi combinaţie. Prin opera societăţilor omeneşti, „lumea exterioară" e o construcţie a mediului-colectiv. Obiectele din jurul nostru, instrumentele de

industrie, armele, de la Kajek-urile Grdnlandejilor, ia lancea de lemn a australienilor, ţi pînă Ia Piliumul legionarilor romani, templele si catedralele gotice, statuara elenă, picturile, costumele, nici una din ele nu e oferită de natură, ci plăzmuita de om. Dar nu numai obiectele, ci st mentalitatea noastră e o construcţie. Mitologiile care animă astrele, arborii si apele, dîndu-le accepţiuni fara echivalent în natură, vechile epos-uri si legende care dau oamenilor, animalelor si zeilor virtuţi vitejeşti pe care nu le-au avut niciodată, poezia care însufleţeşte şi face să vorbească orice colţ al universului, categoriile logice şi conceptele ştiinţifice, toate sînt invenţiuni ale omului. Individul singur n-ar fi avut alte relaţii cu lumea înconjurătoare decît acelea pe care i le-ar fi dictat trebuinţele lizice şi pe care le-ar fi legat prin cîteva senzaţii asociate între ele prin reflexe şi instincte.

Artificializare nu însemnează numai construcţie; ea înseamnă şi convenţionalizare. Omul nu s-a mulţumii să-şi construiască un univers. El î-a dat şi un sens, acela care a vrui e!.

Marele instrument de semnificare e limbajul. Limba omului primitiv ca şi a animalelor, redusă la resursele lor naturale, nu e decît o expresiune directă a emoţiunilor : strigăt sau gesc. Omul i-a dat ceva în plus, un înţeles valabil pentru un întreg grup social. Cu ajutorul cuvintelor, universul său mental s-a îmbogăţit cu expresii anumite pentru însuşirile lucrurilor, pentru stări sufleteşti abstracte, pentru noi acţiuni. Toată forma noastră de cunoaştere a lumii exterioare e o construcţie convenţională de ordin social. Senzaţiile nu ne spun cum e în adevăr lumea, cî cum o vedem prin optica culturală a unui anumit tip social. Văzul ne dă lumina şi culoarea aşa cum ne-au deprins sa le vedem artele plastice mai primitive sau mai evoluate ale unui timp şi ale unui Ioc.

Sunetele s-au format şi s-au combinat în funcţie de arta muzicală a unui moment istoric. Pînă şî senzaţiile noastre de gust s-au transformat şi s-au îmbogăţit după arta culinară pe care o întrebuinţăm. Noţiunile abstracte de „putere", „lege", „materie", „formă" societatea

le-a inventar. Percepţia de spaţiu a pornit de la măsurătoarea ogorului, iar cea a timpului de la calendar, de la împărţirea zilei în ore şi de la deosebirea zilelor Jn faste şi nefaste. Categoriile logice ele înseşi au plecat de la nevoi sociale. Valorile care n-au echivalent într-o natură indiferentă, de la cele etice şi economice la cele artistice nu sînt altceva decît formularea preferinţelor unui anumit stil social.

Astfel universul nostru fizic şi moral e o construcţie întreagă, căreia i s-a dat prin cnnvenţitme anumite semnificări.

Intre societăţile animale legate hipnotic de mediul lor natural şi acele omeneşti se opun trei mari diferenţe : depozitare acumulativă, obiectivare, artificializare constructivă.

Ca şi în structura psihologică, unde am constatat ea un caracter specific amînarea sau suprimarea tendinţelor impulsive. în viaţa socială ne găsim în faţa aceluiaşi fenomen de refulare, de combatere a ceea ce ţine de pornirile fruste ale elanului vital. Comprimarea datelor biologice închise persistent în firea noastră, prin procedee de construcţie artificială, de suprastructuri aplicate mediului natural, prin interdicţie şi canalizare, e misiunea suprema a societăţii. Aceasta nu este altceva decît proiectarea în afara, în transcendenţă, a legilor specifice sufletului omenesc.

Am nrătai în altă pane că mentalitatea europeană e făurită dintr-o serie de alternative pendulare, constituind în aceeaşi epocă sau în perioade succesive un dualism de tendinţe contrarii, o opoziţie de credinţe şi criterii, negîndu-se unele pe altele. Sufletul european e împărţit în doua tabere, care sînt silite să opteze între perechi de noţiuni contradictorii. Materie-spirit, indtvîd-societate, autorîtate-libertate etc, sînt cîteva din aceste aspecte, în orice disciplină se formează astfel de noţiuni polare, antipodice, pe care un grup sau o epoca le pre-

feră sau Ic respinge[1]. Tot conținutul culturii noastre e clădit pe o serie de dublete ideologice, care se opun si se succed în reușite triumfale, cînd unul, cînd contrariul său. Secole de individualism au urmat altora înclinate spre viața colectivă, după cum perioade de autoritate au precedat perioade de liberalism, faze de pacifism alternează cu faze de belicism. Şi una şi cealaltă din preferințe sînt servite **de** o umanitate aproape egal de entuziastă. Hege) şi Marx au descris cei dintîi această dialectică a contrariilor.

Aici, am voi să atragem atenția asupra unei alte oscilațiuni antinomice către care omenirea își poartă periodic și alternativ preferințele. E vorba **de** dualismul natură-artificialîtate. Din antichitate pînă azi, omenirea **e** atrasă cînd către gustul pentru simplicitatea naturală, spre sursele primitive de viață, cînd spre forme de civilizație urbana și rafinata, spre un stil de viață complicat de inventivitate >i tehnică. Antichitatea a fost o formă de existență urbană. Civitățile vechi aveau toate avantajele traiului orășenesc : densitate mare de populație, comerț întins, arte dezvoltate, confort tehnic. Din cînd în cînd, s-au ridicat și atunci voci **de** protestare contra unei astfel de vieți complexe și obositoare și invitația la revenirea spre natura simplă și animalică. Tot sensul cinismului antic și al reprezentantului său Diogene în această direcție trebuie găsit. A urmat după jceea evul mediu, cu feudalismul sau, formă de viață exclusiv rurală, după cum a arătat H. Pîrenne, în care existența urbana decade, ca să facă loc traiului rustic pe întinsul moșiilor seniorale, în jurul castelului fortificat. Renașterea modernă începe în Italia și apoi în tot occidentul cu reînvierea vieții orășenești, cu concursul științelor și al tehnicii descoperirilor, cu triumful clasei urbane prin excelență : burghezia. Punctul culminant e atins la sfîrșitul sec. al XVIII-lea, cînd gustul pentru întoarcerea Ia viața rurală se afirma mai întîi prin Rousseau, obosit de rafineria excesivă a

[1] **Mihai Ralea. *Dualismul culturii europene,* în voi. *Intre două lumi.* București. 1943. (Tidul exact al eseului este ; *Dualismul culturii europene* ,'i *concepția omului total,* n. ed.)**

secolului său, și apoi prin romantici. Asistăm astfel la o mișcare dialectică de adevărata antiteză între aspectul bucolic și acela industrial al vieții.

Această opoziție are însă și un tîlc mai adîne : ea e opoziția între dat >i construit. E vorba de două grade de elanuri, de două cantități diferite de tensiune sufleteasca : una harnică, generoasa, plină de inițiative creatoare, care descoperă, alcătuiește, construiește o viață noua, instrumente inediie de folosire a mediului cosmic, de îmbogățire și ridicare prin tehnică a standardului de viață, și o alta rutinară, obosită, avară, conservatoare, care urăște complicația, încordarea, inițiativa și preferă chietudinea, rapaosul, Hniștea, tradiția, păstrarea a ceea ce alte generații i-au dat, fără să adauge nimic la zestrea moștenită. Cine n-a remarcat în viața popoarelor epoci de mare avint, urmate apoi de tăceri trîndave de secole, în care se rumegi într-o viață de rentier moștenirile primite, fără nici un eroism, fără nici o temeritate creatoare. Unii hibernează, acceptînd datele naturii așa cum sînt. alții înțeleg să nu le asculte, sa le prefacă, să le domine. In fond e deosebirea între o omenire progresistă și una conservatoare, între una revoluționară și o aha tradiționalistă. în plină fierbere creatoare a secolului trecut, un Sismondi cerea societății renunțarea la industrialism și revenirea fa viați simplă în mijlocul luî „alma mater". Răspunzînd lui Sismondi, Karl Marx a arătat că orice revenire la na-ᵀura e profund reacționară, că lumea, ca și ucenicul Iui Goethe, e sclava propriilor sale descoperiri și ca mersul istoriei nu poate fi reversibil. în timpurile noastre, Bergson, tot așa de reacționar ca și Sismondi ori Rousseau, în ultima sa lucrare, învinuiește viața industriala de toate flagelurile existenței noastre : războaie, revoluții, istovire nervoasă, și cere confundarea într-o nouă fază idilica, combătînd alimentația cu carne, excesul de distracții, de științe ?i de inventivitate industrială.

Şi totuși aceldți filozof arătase alta dată că omul e, prin excelență, un animal fabricator. Nu un animal fabricator, ci un animal constructiv, fn toate ramurile vieții, inclusiv cele spirituale ori morale e omul. Un

animal neputincios în a lucia cu ceea ce găseşte gaia făcut, nemulţumit cu ceea ce i se oferă neschimbat, un animal care respinge datul şi simte nevoia construcţiei permanente. Civilizaţia întreagă, ştiinţa şi religiile, tehnica şi arta, morala şi viaţa socială, nimic din toate acestea nu e găsit de-a gata, ci plăsmuit cu inteligenţa umană. în ultimii ani, o serie întreagă de filozofi anriraţionaliştl au dispreţuit inteligenţa, adueîndu-i diferite critici, printre care aceea ca nu poate pricepe decît ceea ce e construit (Bergson) şi că nu poate pătrunde secretele vieţii. Dar tot ce înconjoară omul, inclusiv concepţia despre viaţă, e opera constructivă a inteligenţei, înseşi datele naturii sînt înţelese cu ajutorul unor categorii epistemologice care sînt tot de domeniul construitului. Am văzut cum psihologia umană amînă datele simţurilor, cum societatea inhibiţionează elementele naturii. Toate acestea sînt „construcţii" alături ori contra datelor naturale. La ce ar servi o facultate sufletească care ignorînd enigma şi sensul creaţîunii inteligente, ar recurge la misticism spre a reveni la înţelegerea elementelor frustre, naturale !' Evident numai o retrogradare reacţionară, suprimînd tot ce raţiunea umană a creat prin cultură, ar reveni ia sursele primitive de la care a pornit, adică din nou la animalitate. Misticismul, adică comunicarea directă, pe deasupra comprehensiunii constructive, care e opera inteligenţei, preconizează retrograd contactul cu natura neprefăcută. Intuiţia mistică e precursoarea stărilor de revenire la natură, adică a războiului, în epocile premergătoare sîngeroaselor bătălii, mistica îşi reia totdeauna un rol preponderent.

E adevărat că elanul constructiv nu poate „refula" total niciodată datul natural. El irumpe brutal, impetuos în firea noastră, în reacţiunile noastre sălbatice, sfărîmînd pojghiţa subţire a „construcţiei". „Datul" trăieşte violent în noi şi se răzbună deseori din închisoarea în care e ţinut. Viaţa tuturor societăţilor, ca şi viaţa noastră sufletească, e un compromis între construcţia umana şi drepturile pe care şi Ie cere mereu natura ; iar istoria e o veşnică alternaţie între tehnic şi bucolic, între inginer şi savant, pe de o parte, şi intre soldat şi cioban, pe de alta.

în afara de aceste brutale îrupţiuni, de aceste violente reveniri, gustul pentru natură poate fi simptomul unor oboseli datorite excesului de tensiune constructivă. E o nevoie de încetinire a febrei creatoare, o nevoie de reculegere şi odihna, aşa cum surmenaţii caută tihna vieţii de ţară, sau cum clienţii vieţii elegante ale saloanelor sec. al XVIII-lea francez visau numai la „bergers"' şi ,.bergerettes"-e, la romane de tipul *Paul et Virginii,* la farmecul campestru. în aceeaşi stare de spirit a scris probabil Virgiliu *Bucolicele* sale.

CAPITOLUL VI

ETICA, PRIVITA CA RĂSTURNARE A RAPORTULUI DE FORȚE

Dc la faimoasa butada a lui Pascal : „adevăr dincoace de Pirînei. eroare dincolo", pun care se indică relativismul etic ca o afacere de latitudine, aproape toate tratatfcle de morjlă încep cu profesii de credinţă pentru ori contra valabilităţii moralei ca disciplină pozitivă.

Cu toate că astfel de speculaţiuni silesc sa se ţie seamă de un cît mai vast material comparativ rle documentaţie, majoritatea moraliştilor discută asupra mecanismului etic universal, plecind conştient de la o anumita concepţie, mai mult ori mat puţin speciala. Are dreptate în aceasta privinţă Nietzsche : ...„tocmai fiindcă ei (moraliştii^ nu cunosc faptele morale decît grosolan, din extrase arbitrare, din prescurtări accidentale ca expresie a moralităţii dm apropierea lor, din condiţia lor. din spiritul epocii, al climei ori al regiunii — fiindcă sînt imperfect informaţi asupra popoarelor, epocilor, tradiţiilor şi fiindcă nu se îngrijesc sa se documenteze, nu-şi pun adevăratele probleme ale moralei, fiindcă aceste probleme nu apar decît cînd comparăm mai muhe morale... Ceea ce filozofii numesc «-fundamentul moralei*... nu apare sub o lumină veritabilă, decît ca o formă savantă a credinţei în morala dominantă, un nou mod de a exprima, în consecinţa, o stare de fapte în legătura cu o morală determinată !..."[1]

[1] **Ninzsche.i'dr** *delă h >>>(•> et le m.-.l.* , H5.

Această ,piatra filozofală"* a eticii parc în adevăr greu de descoperit. Ce unitate se poate stabili, în adevăr, între legea iubiţii şi iertării totale a aproapelui din morala creştină şi legea talionului, ochi pentru ochi, din vechea morala biblică : intre principiile moralei hedoniste şi acelej ale rigorismului kantian .'

Dacă ne gindim bine, varietatea doctrinelor morale nu e mai întinsa decît aceea a diferitelor concepţii ştiinţifice sau estetice. Fizica lui Anstot sau a lui Galilei, faţă de concepţiile moderne, valorile estetice ale frumuseţii clasice la greci faţă de caracteristicul urît al romanticilor nu implică nare aceleaşi opoziţii şi aceleaşi excluziuni ? Sî totuşi se poate vorbi de principii comune ale fenomenului estetic, după cum se poate stabili o concepţie comună a fenomenelor fizice. în faţa varietăţii empirice **J** principiilor morale, în fata diversităţii conţin ut urii or doctrina!;, sta o anumita unitate a mecanismului etic, aeeiasi în toaiă multiplicitatea răspunsurilor diferitelor epoci. Fcnomcnm etic în ceea ce urmăreşte el, in funcţiunea sa, prezintă, după cum vum vedea, caractere comune, indiferent dacă o morală crede în criteriul obliga'iei ori ai plăcerii. Se poate stabili o unitate a faptului moral, în varietatea înfăţişărilor empirice, a>a cum le-au prezentat diferite tipuri sociale sau diferite secole. Concluziile finale asupra caracterelor actului moral pot ieşi din studiul comparativ, fie asupra aspectului obiectiv în care se prezintă moravurile, fie din analiza problemelor de conştiinţa pc care conflictul dintre moravuri sau reguli veleităţile autonomiei personalităţii omene,ti le pot pune. „Ştiinţa moravurilor", aşa cum o vedea Levy-Bruhl, e azi destul dc înaintaiă. Asupra acestui material etic s-au emis o serie întreagă de doctrine care reprezintă în fond numai concepţia morala a unei perioade din istoria omenirii. Majoritatea acestor speculaţiuni se raporta la problema mobilului care determină voinţa în actul moral, jdlca ceea ce ne determină să lucrăm într-un fel sau în altul. Răspunsurile la aceasta problemă pot fi grupate in cîtsv.i categorii tipologice. Să examinăm pe cele mai importante spre a evalua contribuţia lor la lămurirea structurii fenomenului eiic.

1. *Morala simpatiei.* Explicația conduitei morale prin forme de altruism ți de devotament formează poate cea mai populară si cea mai raspîndită teorie. Dacă au fost cîteva societăți aspre, dure, care au recomandat sancțiunea neânduraiă, sau compensația justa, sau interesul personal ca mobil al actelor noastre, cea mai mare parte a tipurilor de civilizație au considerat iubirea, compătimirea, mila ca prime condiții a unei bune purtări.

Bunătatea şi mila figurează în multe prescripții religioase, în poveşti mitologice, indicate ca exemple morale. Dar mai ales ele formează baza pe care se sprijină toata etica creştină. Iertarea, mila şi dărnicia, toate topite împreună în conceptul de generozitate, pot avea două izvoare psihologice. Unul, piecînd de la un principiu abstract de caritate rece. Indiferent şi pe deasupra oricărui sentiment, sej>oaite ajunge la purtări filantropice pe baza conformări! la o regulă care prescrie ca o datorie mecanică astfel de acțiuni. Adeptul tmui asemenea postulat Jucrează egal, fără" discernamînt, ca într-o stare somnambulică. El se devotează credințelor sale conştiincios şi fără entuziasm, hotărît să-şi facă numai datoria, fără participarea afectiva la starea ființei pe care o ajută.

O altă sursă poate ieşi însă din împărtăşire emotivă, prin transpunere imaginativă în situația celui care ne solicită asistența morală. înțelegem şi trăim o dată cu el suferința care-1 chinuie. E vorba de faimoasa „Einfuhlung", despre care a vorbit aiît estetica germană. Această formă de simpatie, de „empatie", cum s-a mai numit, poate lua cîteodau forma unei retrăiri directe, senzoriale, o reproducere în corpul nostru, în actualizări organice, a unei stări identice cu aceea care ne inspiră compătimirea. Anatole France scrie undeva că adevăratul altruism e în pielea şi în viscerele noastre : restul nu e decît o rece caritate abstractă.

Generalitatea moralei simpatetice depăşeşte cadrul moralei creştine, care a contribuit aşa de mult s-o raspîndeasca. Dacă în istoria dogmelor etice şi religioase s-au găsit prescripții care să urmărească doar perfecționarea individuală pe cale spirituală sau evitarea durerii şi a nenorocirii — ca în budism sau epicureism —, nu S2 poate găsi vreun sistem moral care să consacre ca o valoare egoismul[1]. Chiar sistemele individualiste, care în decursul veacului trecut indicau ca scop suprem etic desăvîrşirea personalității umane, nu se gîndeau cînd fă.eau această recommdație la un punct de vedere strict egoist. „Mai întîi, nu se va putea contesta că niciodată conştiința morală n-a considerat ca atare un act urmărind *exclusiv conservarea* individului. Fără îndoială, un asemenea act de conservare poate deveni moral dacă ma conserv pentru familie, pentru patria mea. Dar daca mă conserv numai pentru mine, conduita mea este în concepția opiniei comune ca lipsită de orice valoare morala. Acteie care urmăresc nu numai conservarea, dar şi dezvoltarea ființei mele au mai multă valoare ? Da, dacă tind să mă dezvolt nu pentru un interes personal şi nici măcar estetic, dar pentru ca aceasta perfecționare să aibă efecte folositoare pentru alte ființe darii mine. Dacă urmăresc însă sa-mi dezvolt inteligența şi facultățile jnele pentru a străluci, pentru a reuşi, pentru a face din mine o frumoasă operă de artă, niciodată actul meu nn va fi considerat ca moral. Astfel, numai individul care sînt nu va putea fi scopul ultim al conduitei mele morale. Ceilalți indivizi, «menii mei, pot fi ei susceptibili de a juca acest rol ? Dar dacă nu savîrşesc nimic moral conservînd sau dezvoltînd ființa mea individuală, de ce individualitatea altui om ar avea un drept de prioritate asupra mea ? între diferiții indivizi, nu pot fi decît diferențe de grad, ceea ce n-ar putea explica diferența de natură care deosebeşte o conduită *morală* de una *amorală.* Dacă morala ar acorda unuia ceea ce refuză celuilalt, ea s-ar sprijini pe o contradicție fundamentala : ceea ce nu e de admis nu numai pentru motive logice, dar chiar practice. Căci e greu de conceput cum în aplicare practică aceste contradicții n-ar lua cunoştință de contradicția lor. Pe de altă parte dacă unul din semenii mei n-ar putea servi de obiectiv conduitei mele, imprimîndu-i Un caracter moral, conduita n-ar putea

i **Wundt,** *Ethik,* **voi. I, p. 18.**

deveni moraîă luînd drept scop nu unul, dar mai mulți indivizi, căci, dacă fiecare individ luat în parte e incapabil de a comunica o valoare morala conduitei, adică dacă nu e *in sine* apt de valoare morala, o suma numerică de indivizi n-ar putea fi mai mult." [1]

Aşadar, finalitatea etică nu poate tinde către vreun principiu individual. Etica personalității nu poate fi un scop în sine. Ea nu poate fi înțeleasa decît subordonată unui țel de devotament- Separată de un sens colectiv, ea nu poate înfățișa decît o semnificație cinica ori estetică.

Pe de altă parte, teoria simpatiei înseamnă „Einfuhlung", adică înțelegere a *oricr.rei* fapte făcute de un altul, adică şi a unui act bun şi a unui act rau. Vom face un gest moral dacă vom înțelege invidia unuia sau cruzimea sa față de un altul • M-me de Stael spunea : „tom comprendre c'esi tout pardonner". Un diletant estetic ar putea scuza crima lui Raskolnikoff, după cum un romantic ar fi atras de un bandit simpatic. Acesta e cazul simpatiei. Dar scuzarea şi justificarea universală a oricărui fapt pot fi ele un act moral ? Nu savîrşim o faptă morală decît daca împărtăşim un gest sau o fapta car»; ia tîndul ei este şi ea morală, adică daca simpatizam numai cu acțiunile care poarta în ele valoarea morala. Urmează astfel să explicăm întrucît actul este făcut de o alta persoană ii pe care-1 simpatizam este sau nu este moral. Morala simpatiei presupune mal dinainte oricărei acțiuni o anumita valoare etică, cînd ceea ce e important stă tocmai în a arăta de ce sau dacă această acțiune merită calificativul de morala. Ea presupune demonstrat un lucru care tocmai e necesar de demonstrat.

După cum observă Max Scheier, morala simpatii, în loc sa explice natura etică a unei fapte, o deduce din *atitudinea spectatorului* care o priveşte. Dar un act de simpatie care justifică o faptă imoiala nu poate fi considerat ca un act moral.

Pe de ahă parte, nu orice judecata morală e bazata pe simpatie, lată, de pildă, judecăţile care le facem asupra propriilor noastre fapte. Sfîşieiile interioare ale unor conştiinţe frâmîmate, regretele, remuşcările, indeciziunile, aprecierile aspre sau indulgente faţă de propriile noastre acţiuni n-au nimic de a face cu criteriile de simpatie. Ele sînt condiţionate de alte fundamente etice '.

Morala simpatiei are dreptate atunci cînd arata imposibilitatea vreunei etici egoiste. Ea nu poate explica prin propriile ei resurse mecanismul adevărat al faptului etic.

2. *Morala rudononista.* Feluritele variante ale acestei doctrine au, după cum se ştie, ca punct comun, prezentarea plăcerii sau utilităţii ca fundament al eticii. în ultimă instanţa, ele a|ung la un individualism mai mult ori mai puţin accentuat. Pentru Arisiip din Cîrena, care ne-a lăsat cea mai radicală formulă a hedonismului, scopul suprem e plăcerea momentului, „cârpe diem", suveranitatea acestuia faţă nu numai de alte scopuri, dar chiar faţă de alte momente. Prezentul imediat nu trebuie sacrificat în favoarea aşteptării altor timpurî- Binele înseamnă plăcere, râul — durere. Starea sufletească lipsită de griji a copilului e idealul etic prin excelenţă. Prezentul trebuie sa realizeze o cît mai mare satisfacţie vitală şi sufletească. Restul nu interesează, în această formă, viaţa morală devine complet discontinuă. Personalitatea întreagă nu mai are un stil unitar de determinare. O dezordine totală de momente incoerente, care fiecare reacţionează izolat şi care se contrazic.

Nu la o astfel de concepţie s-au oprit ceilalţi moralişti hedonist:.

Eî pleacă de la un individualism etic, care urmăreşte evitarea durerii. Orice apreciere morala e urmată de o stare agreabilă ori dezagreabilă. Binele e, de obicei, însoţii de o stare de conştiinţă plăcută. Răul, din contra, se măsoară după un sentiment penibil. Viaţa noas-

[1] **Max Scheier, *Nature et forma de la sympathie,* ediţia franceză, p_17, 18, 19.**

trâ afectiva cu polaritatea ei de agreabil si dezagreabil e oarecum constatarea a ceea ce opreşte ori încurajează conservarea vieţii. Interesul egoist coincide astfel cu plăcerea.

Nu toate sistemele care pun La baza vieţii morale plăcerea sau utilul se pun pe un teren subiectiv. Actul pe care-l săvîrşeşie individul e proiectat în afară, în lumea exterioară. Aici el are o serie de efecte, provoacă o scrie de influenţe, de tulburări. Pentru a aprecia valoarea unui asemenea act In integritatea Ivi, nu de ajuns a-l urmări în viaţa interioară a individului, ci de a-i măsura efectele şi atunci cînd s-a produs, în ambianţă. în afară el poate produce consecinţi prr;-tice. utile ori periculoase. El e susceptibil astfel de a li măsurat în dimensiuni obiective. El nu e numai o intenţie, ci şi un produs real, care trebuie apreciat după m.ultatele sale. Ceea ce inteteseaza astfel nu e numai fericirea individuală, ci ţi cea socială. Valoarea unui act moral trebuie apreciată după satisfacerea unei cît mai mare mulţumiri a unui cît irri mare număr de oameni. Astfel hedonismul individualist se completează cu cel social, devenind un utilitarism aritmetic, aşa cum l-a formulat Bentham. Fie că e vorba de fericirea individuală, care la rîndul ei nu e decît un simptom al conservării biologi:e. fie că e vorba de aceea colectivă, utilitatea nu se poate confunda cu binele, cu valoarea morală. Succesul, profitul, fie el chiar spiritual, nu e unul şi acelaşi lucru cu specificul etic. Oilitstet motivelor, valoarea acţiunii, a luptei şi sforţării morale sînt independente de aspectul programatic al succesului. Succesul nu depinde numai de voinţă ; el poate fi rezultatul împrejurărilor, al simplei întîmplari. Dar în morală numai determinările voinţei au preţ. Utilitatea, după cum observă N. Hartmann, nu e decît o „valoare-mijloc", care e un simplu corelat al valorii morale în sine.

în ceea ce priveşte plăcerea, privita ca baza a oricărei acţiuni etice, trebuie să constatăm că stările plăcute însoţesc de obicei o faptă bună. O asemenea faoiă e legată totdeauna de un anumit caracter afectiv. Simţim o adevărată plăcere în a face binele, şi dacă n-ar fi

această atracţie către o satisfacţie a conştiinţei poate că, din obligaţie, din datorie, numai rareori am face o acţiune buna. Există o excitaţie, o propulsiuue, un entuziasm, care e o valoare în determinarea acţiunii cel puţin tot aşa de importantă ca şi obligaţia. în adevăr, aceea ce se face din pornire sentimentală poate imita procedeele datoriei. Bergson spune undeva : „marca perfidie a pasiunii năseînde constă tocmai în a imita datoria". în orice caz, ea atinge acelaşi rezultat. Acţiunea care rezultă din plăcere va fi spontană, nu va întîlni rezistenţe şi nu va întrebuinţa eforturi. Dar şi ea va obţine efecte analoage obligaţiei. Iar în marile acte de creaţie etică, partea care incumbă emoţiei e cu mult mai înseninata decît aceea rezervata simţului de datorie cu care satisfacem acţiunile morale curente. Acte!e etice nu sînt de închipuit ca ordonate numai de un principiu uscat, riguros, fără fascinaţia puternică a unei mari euforii morale. Ele sînt rezultatul unei stiblime aspiraţii, şi nu ieşite din comandamentul rutinar al unei obligaţii. Elementul de înaltă plăcere e aici prezent înaintea oricărei presiuni sociale ori psihice. Eudemomsmul, de o anumită calitate, e desigur de natura actelor eroice,

Dacă revenim la actul moral curent, trebuie să obscrvăm că în această ipoteză oamenii nu urmăresc fericirea ori plăcerea în sine, ci anumite scopuri. Concretul acestor ţeluri îi interesează mai ales, şi nu o goană după satisfacţia agreabilă care urmează îndeplinirii unui asemenea scop. Fericirea pentru fericire e un deziderat anormal. II urmăresc doar bolnavii (Max Scheier crede că mai ales tuberculoşii. Vezi Jurnalul Măriei Baskirtcheff), nenorociţii ori oprimaţii social. îl mai urmăresc poate o mică clasă de juisori egoişti, al căror rost în viaţa nu e decît, cum pretindea Aristip, suveranitatea fiecărui moment. încolo indivizii normali sînt atraşi, fascinaţi de realizarea scopului dorit, indiferent dacă îi •urmează o stare agreabilă ori nu. Că această stare plăcută e de obicei caracteristica realizării faptelor bune, aceasta e altceva. E un efect al îndeplinirii datoriei sau al atracţiei către o acţiune bună. Dar omul moral nu pentru acest acompaniament săvîrşeşte sau nu actul

moral. Iar acela care se gînde>u numai la plăcerea care-I însoţeşte n-are nimic dimr-un făptuitor moral. El rămîne ori un juisor, ori un om special nenorocit. Mai ales că, psihologic vorbind, goana după fericire poate strica însăşi realizării acesteia. Fericirea nu vine niciodată printr-o preparare voita, printr-o vînătoare tenace. Ea vine pe neaşteptate şi neurmărită de sforţare. Capacitatea de fericire n-are de cele mai multe ori nimic comun cu tendinţa către fericire, care nu creează decît iluzii mincinoase, mirajuri falsificate şi care se spulbera atunci cînd, în mod penibil, ţelul pare ajuns. Eudemonismul ca morală a sforţării către fericire este o tendinţă a vieţii, care se anihilează singură, ducînd sistematic către neputinţă de fericire'. Astfel, fericirea luată *diepr scop* nu şi-1 poale satisface.

Considerată drept *sursă* a actului moral, ea nu ni se pare a avea un rol mai decisiv. Am văzut mai sus că năzuinţa către fericire pleacă de obicei dintr-o stare de profundă nefericire, din îndoi;'ă, din suferinţă morala, din zbucium intern. Ea e un semn, un simptom al mizeriei morale. In orice timp căutarea cu orice preţ a fericirii, tendinţa urcată către hedonism e un semn de decadenţă vitală. Omul neferici' tinde daca nu către cucerirea adevărată a bucuriei permanente, cel puţin către „surogate iluzioniste prin care să se pvtă amăgi"[2]. Moralele care corespund ia astfel d; stări sufleteşti, ca morala stoică sau budistă de pildă, caută să prescrie autosugestiuni după care suferinţa n-ar fi un rău {ca la stoici}, după care aflarea moiivului suferinţei echivalează cu încetarea ei (ca în budism), după care suferinţa înnobilează etc, etc. Toate aceste stări de suferinţa duc la morale de resentiment, după cum a arătat Max Scheier. Urmează ca numai o conştiinţă mulţumită, că numai o situaţie fericită poate duce la acte cu adevărat morale ? Sursa valorilor etice mai înalte e de obicei o stare de mulţumire. Orice creştere pozitivă a nivelului vnior-i morale porneşte dintr-o creştere

' **N. Hirtmann.** ***I.ibik.*** **f. SS—S'.**

[2] **Max Scheier,** ***Der 1 orn:ai\smu~ > Jet Ltbik und die mj' f—r'ule Weriethik,*** **p. 358—359.**

a bucuriei şi a fericirii. Din contra, orice scădere a fericirii duce La reacţiuni care scad în acelaşi timrj şi gradul valorilor etice. „Toate directivele voinţei către realizarea valorilor superioare nu pornesc niciodată din stări pozitive", iată una din legile pe care neoeudernonismul lui M. Scheier le formulează

Această interpretare ni se pare a fi de observaţie psihologică inexactă. Mai întîi, dacă oamenii nefericiţi umblă insistent după fericire şi creează — cum arată Scheier — morale de resentiment, e tot aşa de adevărat, per a contrarie, că oamenilor fericiţi le e perfect indiferenta fericirea. Orice năzuinţă susţinută e de obicei semnul unei lacune. Dar un om căruia nu-i lipseşte nimic, acela nu va mai fi creator de sisteme morale, nu va mai tinde către ameliorarea situaţiei sale sufleteşti, ci, copleşit de ea, se va lăsa legănat într-un dulce conservatism, nefăcînd altceva decît sa perpetueze ipostaza sa de mulţumire. Pe de altă parte, e tot aşa de inexact că oamenii nenorociţi nu pot crea valori morale superioare. Există atîţia nefericiţi suavi şi surîzatori, cu sufletul pur de orice fel de invidie, ori resentiment, candizi şi beaţi cu toată suferinţa lor. Atîtea morale de bunătate şi sfinţenie au ieşit din existenţe mizere, de la Cristos pînă la Sfîntul Frânase ! Sfinţenia e beatitudinea fericita **3** oamenilor care sufăr.

La unele suflete vulgare durerea poate produce dor de răzbunare, invidie, acreală. La altele, seninătate, Mîndeţe crescută şi tendinţă infinită către bunătate.

Nici ca scop, nici ca sursă, fericirea nu poate determina actul moral în ţine. Starea emotivă e doar *o* întovărăşire a faptei etice, un fenomen natural, care ţine, din punct de vedere psihologic, de instinct.

A încerca să demonstrăm ca totuşi la baza oricărei acţiuni omeneşti plăcerea e inseparabilă şi a voi să facem din această axiomatica un fundament al acţiunii noastre înseamnă a înregistra un fenomen natural *psihologic,* care însă nu poate fi nici într-un caz un fenomen *et'tc.* A spune, ca unii din moralişti, că a scăpa un

' **Max Scheier,** ***Der Formalismul in der f.lbik, p.*** **37C.**

copil de la înec, de a **ajuta** un **sărac** sau chiar de a renunța la un agrement **care** face să sufere pe altul nu e decît urmărirea unei satisfacții, **a** unei plăceri personale, nu înseamnă dci.ii a tace *analiza psihologică* **a** actului **moral,** arătind că el e însoțit adeseori de **Stări** de plăcere. Constatarea naturalistă **a** unui proces psihic, **care** se inumplj așa sau altlel, n-are **nimic ,1** face cu îndatorirea morală. Orice act etic presupune un „trebuie". O desfășurare firească de procese psihice nu implică de loc o obligație morală.

O apariție de întovărășire psihică în momentul deciziei morale nu e un obiect de determinare a voinței, ci un fenomen *paralel,* concomitent. Cum vom vedea mai departe, actul moral, care presupune o sforțare, o încordare, nu se poate funda pur și simplu pe instincte naturale desfășurate firesc, în funcțiunea lor obișnuita, fără nici o oprire și fără nici o luptă, fără conflict în desfășurarea lor. Morala hedonistă nu e **ast**fel decît o psihologie morală. Ea indică un anumit proces sufletesc care însoțește actul moral. Ea nu indică însăși caracteristica acestui **act,** fiindcă punctul ci de vedere e psihologic, și nu etic.

Esența faptului etic presupune, după cum vom vedea mai departe, o sforțare de depășire a atracției către plăcere sau fericire,

3. *Morala vitaliftă.* Ca și morala simpatiei sau aceea a plăcerii, morala vitaliită face abstracție de orice fel de datorie. După cum a forrr.ulat-o unul din protagoniștii săi, J. M. Guyau, e vorba de o „morală fără obligație și fără sancțiune". Fapta morala nu e determinată de impulsuri altruiste și nici de atracția eudemonistă. Ea reiese dintr-o bogăție, dintr-o revărsare de viața. Un clan vital, care dispune de prea multă energie, nu numai ca se satisface pe el însuși în toate exigențele sale de conservare, dar țmplinindu-se pe sine, maî păstrează încă mari rezerve pe care le cheltuiește în afara. O asemenea forță vitală e, firește, generoasă. Ea se dăruiește mereu si creează din prea plinul său abundență și pentru altul. Ea nu cunoaște meschinăria și egoismul șî nu e nevoie de nici o poruncă sau de vreo amenințare ca să se risipească în dărnicie. Numai cei lipsiți au nevoie de impulsia datoriei ori a pedepsei spre a împărtăși și altora propriile bogății. Simpatia, altruismul, bunătatea nasc singure, spontan. Această formă generoasă a vitalismului a fost prezentată de Guyau. Nietzsche a tras, tot din energia vieții, alte concluzii. Omul plin de viața, după el, nu e filantrop și risipitor cum îl vedea Guyau*. El strînge putere ca să instaureze o ordine dură, aspra, fără cruțare, care nu duce la generozitaie, **ci** la cucerire, la imperialism. Se creează prin selecția oamenilor tari o elita care instaurează în locul unei morale decadente, slabe, lipsită de vlagă, în locul unei morale de sclavi care cerșesc mila, o morală neîndurătoare de stăpîni, care exaltează cultul forței, bravura, curajul în condiții de luptă aspră. O nouă tablă de valori apare. Valori de ciocnire brutală, de violență bărbătească, care întrețin veșnic treze facultățile de combativitate adormite de morala bleaga a sclavilor. Omenirea degenerată, narcotizată în prescripții de îndurare, de toleranța, de asistență a celor schilozi, se regenerează în virtuți de vitejie și de suprimare fără mîlă a celor debili. O selecție naturală redă omenirii spețele tari de care are nevoie. Nici o slăbiciune, nici o renunțare nu trebuie să moaie puterea cuceritoare a adevăratului stapîn. în această viață de junglă, egoismul de fiara **se** desfășoară în toată splendoarea lui. Viața năvalnica clocotește nu ca să ajute, ci ca să distrugă și să învingă orice obstacol.

Nietzsche preconizează această viziune carnasiera a moralei. Dar fenomenul moral e cu totul altceva. Desfășurarea neîmpiedicată a forței e, în fond, o politică. Niciodată și în nici o doctrină morală, în nici o etică religioasă, nu **s**-a preconizat sub această etichetă o incitație așa de categorică la desfășurarea orgiacă a forței, în toată istoria doctrinelor sau a moravurilor, nu aceasta a fost misiunea încredințată moralei omenești. De aceea nu vom insista prea mult asupra acestei viziuni apocaliptice. Ea c de ordin poliiîc și. în subsidiar, de ordin estetic și literar. în toate societățile și în **to.iie**

*** Fraza, ininteligibilă în verunnea^oiiginaiă, a fost complei.n.i de noi, uiilizîndu-se traducerea franceza (n. ed,).**

timpurile, morala a apărut ca o frîna la bestialitate, nu ca un dezmăț, ca un sabai sîngeros, ca o provocare paroxistică la dezlănțuire de oarbe cruzimi. în toate societățile **51** în coate timpurile, ceea ce se cheamă morală a inspirat reguli de apropiere şi iubire între oameni, şî nu imperative de zdrobire a celor slabi de către cei tari. Visul lui Nietzsche iese a9tfel din domeniul cercetărilor noastre.

Toate cele trei doctrine analizaie pînă acum prezintă un punct comun. Ele se prezintă sub aceeaşi caracteristică. Sînt morale spontane. Mobilul care le pune în mişcare se impune direct, nemijlocit. Acțiunea lor e determinată prin *atracția* pe care o exercită asupra actului moral plăcerea, simpatia ori revărsarea de viată. Nici un *imperativ,* nici un ordin din conştiința ori din societate nu dezlănțuie fapta. Sînt morale care nu cunosc cuvîntul „trebuie". Necesitatea obligatorie le rămîne străină. Un impuls automat dezJănțui; actul, prin propria sa putere.„Plăcerea sau simpatia altruistă exercita asupra acțiunii o seducție magnetică, după cum fluturele e atras noaptea de o dîră de lumină. Astfel de fapte sînt de natura tropismelor.

Dar fenomenul moral nu se produce niciodată nemijlocit. El nu e un simplu reflex, o rcacțiune directa, fară complicație. Acțiunea etica izvorăşte dintr-un principiu, dlntr-un conflict intern, dintr-o luptă care presupune sforțare, dominare de sine, deci inhibiție a pornirilor naturale, o soluție de reechilibrare care depăşeşte şi simplu! conformism şi aspirația către plăcere, către slăbiciunile simpatiei sau către plenitudinea vieții. Constrîngerea de sine nu poate lipsi în nici un caz. Cursul neglijat, lăsat la întîmplare, al vieții sufleteşti nu e întru nimic de domeniul moralei. Nietzsche avea dreptate să denunțe acel „laisser aller" care i se părea inadmisibil în domeniul etic: „orice morală e, prin opoziție față de «laisser aller», un fel de tiranie contra naturii şi de asemenea contra rațiunii... ceea ce e esențial şi inapreciabil în orice morală e fapiul că ea e o consirîngene prelungită". îndeplinirea unei fapte bune se poate face cu entuziasm. Dar chiar în acest entuziasm

exista un element de presiune, de efort pe care moralele directe îl ignorează. Sub imperiul celui mai arzător elan, anul moral implică din partea noastră *o* învingere a unor tendințe contrare, o dominare a unei părți din sufletul nostru care totuşi protestează şi încearcă în numele spontaneității sufleteşti directe sa împiedice actul. O înălțare deasupra noastră înşine, care se obține printr-o tensiune ridicată, printr-o voință încordată de a înlătura obstacolele, lata de ce, ignorînd acest element de încordare şi obligație, moralele fundate pe atracție rămîn incomplete în imaginea pe care ne-o dau despre mecanismul etic.

4. *Morala rigoristă.* Pentru a le combate, Kant a încercat să construiască o concepție exact contrară, iusistînd în determinarea faptului moral exclusiv asupra elementului de obligație, căruia îî dă o accepție total gratuită, de natura aproape estetică. Toată preocuparea lui Kant a fost aceea de a elibera hotărîrea noastră morală de orice dependența naturala. Actele noastre de acest fel nu pot fi determinate de legi cauzale din afară de noi, de impulsiuni care ni se impun conştiinței, aşa cum fenomenele naturii se condiționează unele pe altele. Conştiința noastră nu poale accepta legi heteronome, voința noastră morală fiind auronomă. Dacă ea ar avea o posibilitate de decizie empirica, adică dacă s-ar lăsa influențată fie de influențe externe constrângătoare care ne depăşesc, fie de nevoi de fericire, de simpatie, cu un cuvînt, de afeeție, de siări de sensibilitate, ea n-ar mai fi liberă. De aceea voința nu poate acționa după principii de morală practică, privind *materia,* adică satisfacerea dorințelor după condițiunî care stau în obiecte (în materie). Acestea sînt variabile, subiective şi deci de conținut empiric. Presiunea lor asupra conştiinței noastre poale da naştere cel mult la *imperative ipotetice,* condiționale. Hotărîrea noastră ca să fie autonomă trebuie să ignoreze acest conținut material şi şă se determine dupa legile necesare obiective şî universale ale rațiunii, care nu pot fi decît *formale.* Plăcerea sau neplăcerea sînt scopuri oare depind de subiectivitatea individului. Conştiința morală nu poate ține seama de ele. Ea nu poate fi decisa decît de poruncile gene-

rale de ordin formal. Lucrînd după ordinele rațiunii, voința se eliberează de tirania **conținuTiurilor** materiei. Ea **nu** poate asculta de imperative ipotetice, ci numai de *imperative categorice,* care îmbracă forma necesara a **unei** legi universale. De aceea, legea morală nu poate fi decît generală : „lucrează astfel încît maxima voinței tale să poată fi valabila pentru o lege universală" (să se aplice la toți oamenii). Numai o astfel de regula formală se sprijină pe *autonomia voinței,* în timp ce toate principiile unei morale materiale presupun o *heteronomie* a voinței, adică atîrnarea de plăcere ori fericire.

O asemenea etică nu rămîne, în condiții formale, goală de conținut, abstractă, fără substrat ? Nu, căci universalitatea regulii duce la ideea de omenire „pe care omul o poartă în sufletul său ca o imagine primara (Urbild) a tuturor acțiunilor sale"[1]. Omul însă nu e numai obiect al moralei, ci și subiect, adică **creator** al legii morale. El fundează autonomia propriei sale voințe. DintrAm simplu **supus** al lumii, el devine un siapîn creator al propriei sale legi de hotărîre morală. El se determina după legea sa însuși, fiind un liber legislator moral. Persoana legislatorului moral cuprinde **în** ea ideea de umanitate („Die Menschheit in mir"). Ea devine astfel o personalitate. Legea morală revelează omului partea sa specifică („eigentliches Selbst"), demnitatea sa. Personalitatea morală este, spre deosebire de persoana psihologică, „libertatea unei ființe raționale condusă de legea morală"[2]. De aceea, scopul suprem al eticii este „lucrează astfel încît să consideri persoana aproapolui tău ca pe un scop, **nu** ca pe un mijloc".

Astfel, construită după stringența formelor rațiunii, regula morală indică înainte de toate, ca suprem bun etic, executarea datoriei. Aceasta ne * este poruncită imperativ de legea morală. Obligația, acel „trebuie"

[1] Kant, *Kritik der praktiscken Vernmljt,* p. 66.

[2] .Die Freiheit einer verniinftigen Wesens umer moraiischen

* în original *nu;* desigur o greșală de tipar (n. ed.).

(Sollen), formulat inexorabil, nu ne lasă alternative. Formele imperative exprimă astfel raportul între legea obiectivă a voinței „în sine" cu imperfecția subiectivă a voinței obișnuite a unei sau a altei ființe raționale[1].

Aceasta e morala kantiană în toată severitatea ei austeră. După cum se vede, ea reacționează contra oricărei morale subiective bazate pe atracția afectivă, fie ea simpatie ori plăcere. Ea așază la rădăcina hotărîrilor noastre ideea unei obligații rigoriste. Numai că sub forma aceasta morala kantiană întîmpină o serie de dificultăți.

Se pune întrebarea de ce natură e această obligație și de unde ne vine ea. Ea nu poate veni din afară, din societate sau din tentațiile pe care viața le poate oferi conștiinței, căci atunci voința n-ar mai fi autonoma, ci eteronomă. Ea vine deci dinăuntrul nostru, din conștiință. Sub ce formă se exercită aceasta presiune a conștiinței ? E vorba de o simplă sugestie, ori de un sfat care ni se dă ? Nu, căci- sfatul n-are un caracter obligator, el poate fi cel mult un imperativ ipotetic. Obligația pe care ne-o comandă conștiința e așadar imperativă, de un ordin categoric. Adică nu poate admite vreo alternativă, mai multe posibilități. în afară de aceasta, ordinul pe care-1 primim nu poate fi justificat nici măcar pe motive speciale. Dacă s-ar analiza fiecare conținut al actelor noastre, după sensul lor empiric, atunci imperativul categoric s-ar aplica la materia actelor noastre, şî nu la forma lor. El ar înceta de a mai fi valabil universal. Imperativul categoric se formulează la Kant în felul acesta : „trebuie fiindcă trebuie". Dar sub acest aspect, orice imperativ devine inacceptabil pentru rațiune. El se găsește foarte rar în viața obișnuită. „Consemnul militar care e un ordin nemotivat și fără replică spune că «trebuie fiindcă trebuie», dar în zadar vom refuza soldatului vreo motivație, el tot va găsi una... Un imperativ absolut categoric e de natură somnambulică ori instinctivă... Dar in cazul acesta, nu e evident că, la o ființă care raționează, un imperativ va tinde cu att't mai mult să ia

[1] Kant, *Kritik der praktiscben Vernunft,* p. 75.

forma categorică cu cît activitatea desfăşurată se va apropia de instinct ? Dar o activitate care a fost mai întîi inteligentă şi apoi se îndreaptă către o imitaţie a instinctului e, propriu-zis, ceea ce se cheamă o obişnuinţă."[1] [ată că morala lui Kant, care caută să se inspire de la legile eterne ale raţiunii prin faptul ca evkă să dea un conţitnut de motivaţie, o materie ordinelor imperative care le formulează, ajunge la un aspect automat care o apropie de instinct ori de obişnuinţa, adică tocmai de acea sclavie cteronomă a forţelor psihologice naturale. Fiindcă o voinţă autonomă care se conduce după tirania instinctului ori de mecanismul automat al obiceiului nu mai poate merita acest nume.

Inspirată de un puritanism excesiv, eliminînd orice conţinut actului moral, adică orice discriminare de moment, de specificitate individuală, de grad al dificultăţii, al sforţării, legea morală kantiana devine o fantomă insesizabilă lipsită de orice substanţa. Ea pare un ordin misterios şi neînţeles, care vine dintr-o altă lume. A pretinde regulii etice o asemenea imparţialitate, o asemenea universalitate înseamnă a-i suprima orice contact cu viaţa. Schopenhauer observa cu dreptate ca un asemenea imperativ e o rămăşiţă a unei morale teologice, care se inspiră de la „credo quia absurdum" şi care raportează orice determinare etică la voinţa lui Dumnezeu, neînţeleasă în scopurile e\. Sursa obligaţiei morale la Kant rămîne astfel o enigmă. Nu ştim în ce domeniu. în ce lume trebuie s-o situăm.

Această nelămurire e datorită obsesiei formalismului kantian, ororii care îi inspiră orice relativizare empirică, în fond, o analiză serioasă nu poate avea decît două surse : una socială şi o alta psihologică. A construi astfel pe un teren de logică pură ori de epistemologie, o morală care e înainte de toate un aspect de viaţă practică, înseamnă a rămîne la un edificiu fără temelie, la o viziune filozofică gratuită, care n-are explicaţie decît în jocuri de cuvinte, de terminologie, ori in înlănţuirea pur speculativă de noţiuni. Natura datoriei morale e altceva decît o exigenţă a raţiunii noastre.

[1] **H. Bergion,** ***Les dtux soarea de la morale, p.*** **19—20.**

Izvorul aspectului obligator al eticii trebuie căutat aşadar în societate sau în structura psihologică a agentului. E greu de închipuit o speţa de constringere care să nu ne fie data de ambianţa colectivă. Societatea e singura care poate să exercite asupra noastră coerciţiunea şi sancţiunea. Noţiunea de interdicţie, adică de obstacol faţă de persoana noastră nu e inteligibilă decît în raport cu alte fiinţe ca noi. Numai societatea poate crea reguli tabu. Individul, din contra, tinde către rebeliune şi către anarhie. Noţiunea de limita în sens moral e o categorie colectivă. De altfel, toată regularizarea acţiunii noastre vine din mediul social. Necesităţile de conservare a societăţii impun obligaţii şi datorii, fn afara de postulatul existenţei şi intervenţiei lui Dumnezeu, nici o altă forţă exterioara nouă, afară de societate, nu ne poate impune opriri, îndatoriri şi drepturi în exercitarea acţiunilor noastre. Şi nici într-un caz nu le putem explica altfel decît prin uceste doua ipoteze. Într-o ordine raţionalistă de gîndire, singurul izvor al ideii de obligaţie stă în colectivitate. Pe de aîtă parte nici societatea n-ar putea exista fără morala, aceasta fiind singurul său mod de conservare. De aceea la început, prescripţia grupului către o ordine conformistă e singura regula morală existentă. Mai tîrziu, o dată cu apariţia conştiinţei, această relaţie exterioară de la grup la individ se interiorizează în eul nostru. Conştiinţa mimează reproduoînd psihologic raportul obiectiv individ-societate. Morala se interiorizează şi se complică. Conştiinţa indică şi alte motive posibile decît acelea simpliste şî mecanice, indicate de grup. Din acest conflict rezultă oarecare libertate spirituală. Hotărîrile noastre nu mai sînt un simplu ecou al ordinelor colective. Un proces critic psihologic dezrobeşte hotărîrea de presiunea eteronomă. dîndu-i o anumita independenţă. Autonomia înseamnă o pluralitate de motive care se ciocnesc şi care provoacă o ezitare, o încercare de rezistenţă la supunerea pură şî simplă. Actul moral devine psihologic rebel şi se poate determina şi opus ordinului exterior. în complexitatea structurii conştiente, actul moral poate alege, poate lupta, poate, cîteodată, impune şi altora hotărîrea sa.

Astfel geneza oricărei obligaţii nu poate fi decît ori sociala, în moralele simple, gregare, ori psihologică, în moralele evoluate.

Aceste consideraţii rămîn străine eticii kantiene. Nu e mai puţin adevărat că aspectul de lege obligatorie, de imperativ, pe care orice fenomen moral îl implică, e o descoperire kantiană. Rupînd cu aspectul spontan şi idilic al vechilor etici eudemoniste, marele filozof a introdus în viaţa morală rigoarea poruncilor inevitabile pe care le presupune noţiunea de datorie.

5_ Contra aspectului formalist, personalist şi inteleotualîst al eticii kantiene, se ridică *morala valorilor* susţinută de Max Scheier şi de N. Hartmann. Acestea se ridică mai întîi contra *formalismului.* Opoziţia între materie şi formă e relativă. *Ea nu poate forma o antinomie completă. în orice caz, conţinutul unei valori ne poate atrage tot aşa de mult ca şi un imperativ plecat din obligaţie abstractă. „Un principiu ca legea morală, un ordin, o apreciere de valoare pot foarte bine să aibă o «materie», fără ca prin aceasta aprioritarea lor să fie siînjenită. O voinţă determinată material n-are nevoie numaidecît, aşa cum credea Kant, să fie determinată empiric. Nu e nevoie ca 6 influenţă din afară să o puna în mişcare. Determinarea materiala nu înseamnă determinare naturală. Ea nu izvorăşte în mod necesar din legile generale ale firii, nu înseamnă de loc o dependenţă cauzală. Ea nu înjoseşte voinţa omenească pînă la «fiinţa naturală». Căci origina ei poate fi perfect autonomă, iar realitatea ei poate fi curat apriorica."[1] Meritele eticii Iui Kant, adică respingerea empirismului etic şi a eteronomiei, a scopurilor speciale, exigenţa strictă a universalităţii principiilor etice nu sînt strict legate de aspectul formal al filozofiei sale practice. Valorile, prin conţinutul lor, pot. explica aceleaşi constatări ca şi morala formală kantiana. La fel, în ceea ce *pnveytejntelectualismul* eticii lui Kant. Pentru ca o morală să capete un caracter aprioric şi universal, nu e nevoie ca ea să fie clădită pe temeliile logicii şi pe cerinţele raţiunii. Luarea de contact cu lumea morală printr-o serie de atitudini pentru sau contra, prin încordări, acceptări sau refuzări faţă de unele valori : toate acestea nn sîni acte de cunoaştere, ci afecte şi atitudini sentimentale. în hotărîrile noastre, intră ceva din acea „ordre du coeur", de care vorbea Pascal, din acea logică afectivă care singură ne indică preferinţele. Aceste opţiuni însă n-au un caracter empiric. Ele pot fi apriorice, deoarece există şi un apriorism afectiv. „Şi emotivitatea spiritului, sentimentul, preferinţa, iubirea, ura, voinţa au conţinut originar aprioric, căci etica nu depinde numai de gîndire, c\, din contra, ea e complet independentă de logică." Aceasta iarăşi nu are a face nimic cu empirismul moral, cu condiţionările plăcerii ori ale suferinţei. Apriorismul actelor morale e condiţionat de apriorismul ^valorilor.

Pentru a înţelege aceasta, e nevoie să adăugam că Max Scheier. oa şi N. Hartmann \ cred într-o existenţă obiectivă, realista a valorilor. Acestea nu sînt determinate de dorinţele noastre subiective ori de dificultatea de a Ie îndeplini. Ca şi categoriile ori conceptele, ele există în afară de noi. Ca să pot face o faptă bună, trebuie ca „binele" ca valoare etică să preexiste. „Actul meu e precedat de valoarea de care ţine. Astfel el are nu numai o existenţă reală şi obiectivă, dar una apriorică, deoarece valoarea se impune înainte de atracţia ori determinarea ei empirică. în locui unei morale formaliste, e cazul de a ţine seama, aşadar, de conţinutul valorilor, de a o înlocui cu o etică «materială».

O conştiinţă a valorilor e în mod necesar o conştiinţă a conţinuturilor, o conştiinţă materiala... Sentimentul valorilor este preferinţa afirmării ori refuzul mai ales al unui conţinut."[2]

în unele privinţe, aceste critici sînt drepte. Tendinţa de a da moralei un conţinut, de a arata importanţa sentimentului, de a depăşi intelectualismul şî formalis-

[1] N. Hartmann, *Elbik, p.* 98—99; M. Scheier, *Der formalismul m der Ethlk,* p. 48, 49—67.

' M. Schekr. *op. cic,* p. 59, 78 şi urm. ; N. Hartmann, *op. cil., p.* 105.

[2] N. Hartmann, *op. cil-,* p. 106.

mul uscat vid al doctrinei morale kantiene e binevenit, în aspectul sau general însă, morala valorilor, aşa cum o înfăţişează M. Scheier şi N. Hartmann, înseamnă o revenire la vechile morale naturale, adică la endemonism.

Actul moral încetează de a fi impus de către o obligaţie. Căci atracţia către valori, afirmarea sau respingerea lor, preferinţa unui rang în ierarhia lor nu se impune printr-un caracter coercitiv. Simpla afirmare a existenţei unei valori nu creează acel „trebuie" inerent faptei morale. Legătura între valoare şi obligaţie nu poate fi justificată numai pe argumente ontologice, care nu spun nimic, afara de jocul de cuvinte sau de noţiuni, aşa cum se întîmplă de cele mai multe ori în domeniul acestor speculaţii. A spune : „orice valoare pozitivă *trebuie* să existe şi orice valoare negativă nu trebuie să existe"[1] nu înseamnă a rezolva nimic, deoarece această aparentă axiomă trebuie maa întîi dovedită. Existenţa valorii nu e imperativă prin ea însăşi. Categoria existenţială nu implică, oricum, pe cea imperativă ; ea nu se impune de Ia sine, n-are un caracter de intervenţie silnică. Atîtea existenţe trec neobservate. Ele nu obligă pe nimeni sa Ie ia în considerare. Valoarea nu obligă, ci *atrage.* Ea are o forţă de prestigiu magnetic, ea seduce, nu porunceşte, ea uzează de tentaţii, nu de ordine.

Valoarea ne poate încînta : chemarea ei de sirenă ne poate îmbia cu forţa de propulsîune a unei pasiuni, însa prin simpla sa existenţă ea nu ne poate sili la nîmic, în nici un caz la recunoaşterea ei pe calea datoriei.

Pe de alta parte, plăcerea austeră a virtuţii, a sacrificiului nu e obligaţie. De altfel în altă parte, M. Scheier arată el singur că o etică a datoriei e negativă, înlăturarea non-va!orilor, iar nu afirmarea unei valori pozitive e obligaţie.

Etica valorilor e fundată pe sentiment, - pe logica afectivă, mai mult, pe plăcere. Orice greutate, orice sacrificiu făcut în realizarea unui act moral duce, după Scheier, la o morală inferioara, la aceea a resentimen-

[1] **M. Scheier, *ap. cit,,* p. 2(0.**

telor. După cum sforţarea penibilă cu care a fost scrisă o carte nu ajută la calitatea ei, tot aşa mijlocul dificil prin care e realizată o valoare nu ajuta nimic la rangul ei. Oboseala, munca, suferinţa nu ajută cu nimic la realizarea valorii. Din contra, valoarea personalităţii creşte la acei care creează fără dificultăţi şi fără zbucium. Punct de vedere pur eudemonist şi estetic ; punct de vedere desigur fals, etica dificultăţii mijloacelor, a realizării penibile prin greutăţi ajută evident la valoarea actului moral.

Dacă actul moral nu s-ar realiza decît în plăcere ar fi prea puţini acei care sa-] execute în condiţii grele. Dificultăţile mijloacelor exercită prin contagiunea morală un exemplu de urmat, o încurajare pentru cei care ar înceta sa lupte la prima piedică ivită în cale.

Etica valorilor presupune aşezarea acestora într-o anumită ierarhie, într-un anumit rang. M. Scheier indică chiar o serie dc criterii după care se poate stabili o anumita „înălţime" a valorilor. De pildă valorile durabile sau atemporale sînt superioare celor care se leagă de o epuizare efemera, cum sînt acelea legate de avere ori de un simplu agrement.

La fel acelea care oferă o adîncime mai mare do satisfacţie decît acelea care dau una superficială : valoarea gustării unei opere de artă întrece în rang plăcerea unei mese bune. Si aşa mai departe[1]. Preferinţa pentru un rang sau altul e totuşi subiectivă şi ţine de un coeficient pur emoţional. Ea nu se impune obiectiv şi constrîngător, c\ variază cu structura afectivă, cu interesele agentului.

Nici *apriorismul* valorilor, insuficient dovedit de M. Scheier (deoarece chiar dacă valoarea ar constitui o preexistentă, totuşi preferinţa ori adoptarea unei valori e un act individual şi empiric), n-are nici o semnificaţie obligatorie. Valoarea poate fi privită ca absolută. Dar cum ne putem închipui adeziunea subiectului la ea, fără s-o relativizeze într-un proces psihologic ? Iar acest proces psihologic cum poate el elimina încli-

[1] **Pentru alte criterii de clasificare veii : *M.* Scheier, *t>p. cil,* .p. 88, şi N. Hartmann, *op. cit.,* p. 254.**

națiile naturale ? Fiindcă aci nu e vorba de categorii epistemologice care se impun ca necesare în orice act de cunoaștere. Rațiunea practică cu toată complexitatea sa^ afectivă, cu toată varietatea tipologică a individualităților, cu toate capriciile hotărîrilor și acțiunilor omenești, nu poate face abstracție de toate acestea.

în linii generale, morala valorilor e o tentativă de compromis între obligația kantiană și eudemonism, între subiectiv și transcendent, între apriorism și empirism. Caracterul eudemonist rămîne însa dominant.

II

După această excursie în domeniul istoriei doctrinelor etice, în care am analizat principalele răspunsuri date la problema naturii actului moral, urmează a găsi un răspuns propriu.

Arn găsit două tipologii de soluții: unele fundate pe atracție, altele pe obligație. în fond, ele corespund la două stadii^de evoluție. Moralele.primare, corespunzînd unor societăți simpJe, cttrri le numește Bergson „închise", «înt de tipul supunerii oarbe la o datorie, ordonată nu cum crede Kant de un misterios imperativ, ci de grupul social. Moralele, evoluate corespunzătoare unor epoci de cultură înaintată sînt însuflețite de mari atracții. emotive, binele fiind realizat nu din poruncă, ci din plăcere, dintr-o înaltă satisfacție de conștiință," adesea contra societății și în conflict cu ea. De cele mai multe ori aceste două tipuri nu rămîn pure. Ele își amestecă elementele și vom găsi alăturate o adevărată plăcere de a-ți face datoria și un sentiment de inevitabilă presiune în orice satisfacție morală. Caracterul imperativ și cel afectiv se împletesc formînd integralitatea fenomenului etic.

Actul moral însă nu e niciodată direct și automat. Nici în cazul atracției afective, nici în acela al datoriei imperative. Prezența sentimentului poate complica mecanismul moral. El poate crea aversiuni, refuzuri, inhibiție, înconjururi, el poate crea lupte interne, sfîșieri de conștiință, tot atît de grave ca șî obligația constrîngatoare. Tumultul etic poate fi, în cazul atracției afective, chiar mai impetuos și mai grav. Nimeni nu se decide senin și plin de beatitudine atunci cînd e bîntuit de sentimente contrarii. Tot astfel și în cealaltă ipostază. Puțini vor fi aceia, vorbim de persoane conștiente aparținind unui stadiu de civilizație înaintat, care se vor supune orbește unei porunci sociale admițînd drumul rectiliniu al unei singure îndatoriri. Conflicte între mai multe spețe de obligațiuni se pot ivi. Ele vor complica și întîrzia decizia morală.

Ceea ce se pierde de obicei din vedere e faptul că orice act moral cuprinde un conflict, o *rupere de echilibru.* Și apoi soluționarea antagonismului printr-o nouă reechilibrare. Fenomenul moral constă în substituirea unui act superior unei stări satisfăcute pînă atunci. El înseamnă sfărîinarea unei existențe și înlocuirea prin alta. Un proverb francez spune : „le mieux est l'ennemi du bien". E ceva din aceasta în fiecare act moral. E o tendință ameliorativă. Dacă n-ar exista această schimbare spre mai bine actul moral n-ar avea loc. Dacă ma hotărăsc să părăsesc o pasiune spre a satisface o^ datorie e fiindcă cred că e mai bine așa, adică fiindcă starea preferată prezintă o valoare mai mare. Dacă fac o binefacere materială unui om necăjit, renunțînd la confortul meu, e fiindcă am optat pentru o nouă soluție, pe care am crezut-o mai bună. Actul moral^e așadar *demonic,* fiindcă întrerupe o stare care îmi dădea pîna atunci o satisfacție oarecare, mediocră, dar verificata, pentru una nouă, adesea aleatorie, dar promițătoare de satisfacții superioare. E o jnstigație la revoluție, la rebeliune față de prezent, față de ceea^ ce am acum, pentru o noutate ce mi se pare mai bună. Cel mai banal act moral conține în el, fie măcar într-o doză abia perceptibilă, această neliniște demonică, aceasta tulburarecare mă face să nu mai pot suporta starea prezentă și s-o modific, în speranța unei îmbunătățiri.

Odată tulburarea dizolvînd echilibrul^ sufletesc actual, prin sugestia unor perspective seducătoare de perfecțiune, ea nu se poate liniști decît prin refularea regretului, prin renunțare la tot ce constituie agrementul clipei de fața, prin despărțirea de liniștea conservatoare

în care ne găseam. Prezentul putea să fie plăcut, să ofere o serie de voluptăţi cu care eram deprinşi, de mici conforturi agreabile. Părăsirea unei suferinţe, a unei stări penibile nu prezintă nici un început de etică. Dacă efectuez un act ce poate fi moral prin rezultatele sale numai ca să evit sau să scap de o durere, acest act n-are o valoare etică. Dar dacă părăsesc o situaţie satisfăcătoare pentru una pe care o presupun mai dreaptă, dar care prezintă riscuri, valoarea morală a faptei e realizată. Orice înfăptuire etică presupune, aşadar, o renunţare, un grad oarecare de *ascetism.*

Actul moral rupe lanţul tihnei şi al comodităţii. El iese din făgaşul unei fericiri rutinare şi al unei stări de linişte şi beatitudine, spre a opta pentru o situaţie penibilă. Dificultatea mijloacelor de realizare a unei noi condiţii e cerută de nevoia de căutare şi perfecţionare. Fără îndoială, este o faptă progresivă şi revoluţionară. Unii eticieni fac deosebire între morala socială conformistă, conservatoare, şi morala individuală temerară şi înnoitoare. *Conformismul gregar al triburilor primitive nu poate merita insă denumirea de etic.* Morala începe acolo unde se inaugurează lupta interna în conştiinţa, unde neliniştea stârnita de două soluţii posibile se rezolvă printr-o renunţare la confortul sufletesc prezent pentru o oale mai dificilă, dar mai justă. O optare sub semnul renunţării **ŞL** al suferinţei. Refuzul agrementului prezent, refularea plăcerii de moment, rezistenţa la comoditatea sufletească în schimbul unei perspective ce nare mai dreaptă, dar care poate fi problematică în reuşita — iată natura conflictului de conştiinţă ce sta la baza gestului etic-

Demonism şi ascetism sînt cele două elemente ale fenomenului moral. Dezechilibrul anterior actului moral se rezolvă prin inhibiţia unei realităţi de către o valoare. Alteori conflictul se rezolvă prin depăşirea în grad a unei valori de către o alta valoare.

a) *Conflict bure o realitate psihologică si o valoare morală.* E ciocnirea clasică între pasiune şî datorie, conflictul cornelian între forţele realiste şi cele ideale. Toate moralele au avut în vedere acest conflict. Lupta între „slăbiciunea cărnii" şi puritatea sufletească în

morala creştina, între raţiune şi înclinările afectelor în cea elenă etc. înseamnă rivalitatea între înclinările naturii şi înăbuşirea lor de către conştiinţa valorii morale.

b) *Conflict între două valori morale.* Aici nu mai e vorba despre **o** realitate psihica şi **o** valoare morală, ci de lupta a două valori între ele. Conflictul nu mai e moral faţa de anti-moral, ci intra-moral. Rezolvarea lui depinde de preferinţele pe care le avem în raport cu tabla de valori pe care am adoptat-o. Citeodată poate fi **vorba** de ridicarea de la un grad la un altul superior **a!** aceleiaşi valori. Nivelul moral curent nu ne mai satisface. Pînă acum cineva era numai curajos. Azi el devine erou. Un altul era capabil de resemnare. Acum poate fi **în** stare de sacrificiu totai. De **ceîe** mai multe ori însă conflictul e între două valori de calităţi diferite. O valoare anihilează pe alta. Asemenea ciocniri sînt mai **grave** deeft cele între **o** realitate şi **o** valoare. Ele angajează sfere egal de înalte ale sufletului şi cîteodata suspendă pentru mult timp orice posibilitate de optare, paralîzfnd întreaga noastră acţiune. Asemenea antinomii pot privi de pildă patriotismul şl umanitarismul, iubirea şi dreptatea etc.

BergsoTi a arătat de minune două tipuri de valori morale, fiecare reprezentind ideea de justiţie. Prima pleacă de la **o** idee de compensaţie, de proporţie. Justiţia este închipuită ca **o** balanţă. „Pensare" are sensul de cîntărire. E **o** noţiune de semnificaţie economica, care a trebuit să apară In schimburile comerciale. Cu timpul ea nu se va aplica numai la schimbul lucrurilor, ci şi la reciprocităţi de ordin moral. E morala compensatorie din regula „dinte pentru dinte, ochi pentru ochi" sau „suum cuique". De la această justiţie mercantilă s-a trecut la **o** alta, care nu implică nici schimburi, nici serviciu prin expresia unui drept incomensurabil. E vorba de justiţia integrală, aceea a .drepturilor omului", care nu mai **e** legata de idei de relaţie, ori de măsură, ci de absolut. E vorba de înfrăţirea universală care implica egalitatea drepturilor şî inviolabilitatea persoanei[1]. între aceste **două** concepţii despre dreptate,

[1] **H. Bergion, *op. cit.,* p. 67—77.**

care corespund la două valori morale, e deosebire de natură, nu de grad. Amîndouă sălăşluiesc în sufletul nostru, şi sîntem siliţi sa optăm pentru una sau pentru alta. Un act cu adevărat etic e totdeauna o depăşire de nivel prin mijloacele şi fazele arătate mai sus.

In general, conflictul între două valori se reduce la o speţă a conflictului între o realitate şi o valoare. Aceasta pentru motivul ca orice valoare care se învecheşte devine cu timpul o realitate. în adevăr, cînd pentru prima oară cineva şi-a riscat viaţa ca să salveze pe a altuia, ge>tul său a fost făcut cu un efort şi cu un entuziasm care îi dă toată valoarea morală. Dacă însă acest gest se va repeta de nenumărate ori, el va tinde să devie o obişnuinţă, va fi produs automat fără sa fie întovărăşit de vreun proces sufletesc special, el devine un tic, asîmilîndu-se în viaţa noastră sufletească cu un act oarecare. El nu mai presupune un dezechilibru, o luptă, un conflict. El nu mai reprezintă o dorinţă spre o noutate ameliorativa a situaţiei, ci e o simpla repetiţie a unui gest obişnuit care şi-a pierdut savoarea, prospeţimea lui creatoare, ispita lui demonică (în sensu! socratic) către o revoluţie morală. Prin uzaj, gestul îşi pierde sensu! •său de valoare, îmegrîndu-se în rîndul realităţilor sufleteşti, trednd de la o semnificaţie etică la una psihologică. Acestea sînt adevărate pentru cursul unei vieţi omeneşti. Dacă examinam evoluţia istorica, din acelaşi punct de vedere, găsim o nouă confirmare a legii de mai sus. Iată de pilda morala familiei şi morala patriotica. La început, morala familială se lupta cu cea patriotică. Conflictul între ele rămîne deschis. Morala patriotică reprezintă o formă superioară, o adevărată valoare care depăşeşte simplu! instinct matern. Cu timpul însă, morala patriotică va putea sa pară strtmtă şi egoistă faţa de o morală mai largă, mai universală.

n i

Aceasta e natura *subiectivă,* psihologică a actului moral. Asupra cărui conţinut se aplică el ? Ce realizează şi oare e semnificaţia lui *obiectivă* ? Majoritatea

sistemelor etice s-au ocupat să descopere „esenţa" fenomenului moral, arătînd ce elemente intră în componenţa lui şi care e mecanismul său. Pentru aceasta s-a întrebuinţat o demonstraţie filozofică abstractă, care situa acest proces într-o lume de concepţie. Prea puţini cugetători s-au gîndit să indice .care e realitatea vie, dialectică, asupra căreia se aplică el, care e aspectul de viaţă pe care-1 cuprinde şi pe care-1 explică. Vom încerca să lămurim aici conţinutul obiectiv al procesului etic >i să indicăm semnificaţia sa.

Prima percepţie, primul contact pe care-1 avem cu realitatea exterioara e aceea a rezistenţei acesteia. Faţă de pornirile dinamice ale subiectivităţii noastre, dorinţi înclinate spre satisfacere, acţiuni de influenţa asupra mediului, apropieri, repulsii, atracţii etc, lumea din afară de noi nu se oferă totdeauna ca o materie plastică uşor de modelat. La intervenţia noastră activă, ea opune adeseori un refuz ; o parte din dorinţele noastre rămîn nesausfăcute, o parte din acţiuni nu se pot îndeplini, fiindcă se ciocnesc de o inerţie îndărătnică. Sub forma acestei lipse de docilitate a mediului înconjurător, luăm cunoştinţă de realitate. Lumea eului, lumea subiectivă, desfăşurată în oritît de imense şi utopice visuri, nu spune niciodată nu. Ea e supusă şi ascultătoare, fiindcă e a noastră, fiindcă, identifieîndu-se cu noi, nu are cum să ne opună "vreun obstacol exterior. Acest lucru l-a definit bine Fichte cînd a arătat opoziţia între eu şi non eu, sau acei filozofi ca Simmel, de pildă, care au arătat în urma antinomiei kantiene opoziţiile între subiect şi obiect.

Dar lumea exterioara, „realitatea", „natura", oricum i-am zice, nu se mulţumeşte cu o rezistenţă pasivă. După cum veleităţile noastre tind să intervină activ, <sa influenţeze, sa invadeze mediul, tot aşa şi acesta nu se rezumă la o simplă respingere, ci caută să ne silească sa-i ascultăm legile şi pretenţiile. Al doilea contact cu realitatea constă în rezistenţa noastră la injoncţiunile ei. Natura nu c pasivă, ea ne ataca şi noi ne apărăm. Elementele care ne silesc să le primim influenţa le numim *puteri.* Ele pot aparţine ambianţei cosmice : intemperii, catastrofe geologice, meteorologice etc.

Pe acestea, din preistorie încă, omul s-a muncit să le domesticească. Dar cele mai multe din aceste forțe care își exercită intervenția activă asupra noastră izvorăsc din mediul social care ne înconjoară. Raporturile noastre cu forțele exterioare pot fi de supunere, de opoziție, ori de reacțiune, adică de contraatac. De ele ne lovim la tot pasul și în fiecare moment se stabilește o rețea de relații și reacțiuni. Toată viața noastră practică se compune dintr-o infinitate de raporturi între intervențiile puterilor și reacțiunile noastre la provocarea lor. Aceste puteri pot fi :

a) *Putere fizică,* E vorba de acea diferența de potențial, de energie materială între diferiți indivizi, grupuri, popoare : forță musculară, agilitate, forță de înarmare, putere de șoc de orice .fel prin care disponibilitățile noastre fizice pot fi paralizate, oprite sau micșorate de o alta forță exterioara lor.

b) *Putere psihică.* Această forță constă în superioritarea de organizare sufletească din care poate rezulta dominația^unei persoane sau grup de persoane asupra altora. Tăria caracterului, ascuțimea și profunzimea inteligenței, sănătatea și echilibrul sufletesc, bogăția afectelor sînt diferite aspecte ale acestei puteri.

c) *Putere economică.* în societățile organizate capitalist, averea, capitalul constituie avantaje de handicap, care pot supune, corupe, influența persoane sau :;rupuri avînd nevoie de ajutor material. Puterea banu.ui este special de efectivă în toate sectoarele unor astfel de societăți. Ea poate conduce, vicia ori devia după interesele pe care le servește acțiunea, sufletul, ori libertatea oamenilor mai puțin favorizați din acest punct de vedere.

d) *Putere politică.* _ Deținerea conducerii politice într-un moment, exercitarea unei forțe de constrîngere în vremuri dictatoriale, precum și autoritatea, popularitatea în regimuri democratice sînt calități pe baza cărora acei ce le dețin își pot impune voința lor asupra celorlalți.

e) *Puterea estetică a talentului, a frumuseții* au adesea efecte de dominație tot așa de importante ca și celelalte feluri de puteri. Ele își exercită influența nu

atît prin presiune, cît prin seducțiune. Prestigiul acestei puteri constituie o adevărata fascinație, atracție cvasimistica.

f) *Puteiea culturală* a acelor care fac din știință, tehnică, memorie. Informație un instrument favorabil de lupta.

g) *Puterea mistică.* Ascendentul, prestigiul^ autorij tatea conțin într-însele elemente de influența magica care se impun printr-un anumit element de venerație, de respect nediscutat, lipsit de motivație, clar, impus printr-un fel de sugestie inana liza bilă. Sînt resturi din felul cum în societățile primitive apar eroii și zeii în legendele și mitologiile populare, pe deasupra oricărui criteriu rațional.

Iata cîieva spețe de puteri din acelea cu care intram în contact în mod inevitabil în viața noastră cotidiană. Caracteristica acestor puteri e ascendența lor continuă, tendința lor de a exercita imperialisme. Orice putere are un spirit de panta. Ea năzuiește sa se exercite pîna la epuizare, dacă nici un obstacol n-o silește să se oprească. Orice putere devine tiranică. Toată natura e o liberă exercitare de imperialisme. Forțele se ciocnesc orb între ele, ca în jungla. Singurele relații între ființe sînt acelea ale raporturilor de forță.

Regimul social aduce o atenuare a liberului exercițiu al forței. Războiul tuturor contra tuturor încetează. Exercitarea și funcționarea raportului de forța nu mai sînt îngăduite oricui. Societatea însă nu înseamnă o suspendare totală a ciocnirilor, a înfruntării imperialismelor. Regimul colectiv înseamnă doar o monopolizare temporala a unei forțe superioare, care ține în respect, în latența, forțele mai slabe. Ea nu desființează procedeul, mecanismul imperialist în sine, fiindcă tirania unor clase sau a unui om se fundează tot pe putere. Numai ca una din puteri împiedică desfășurarea celorlalte. E o acaparare care ține în respect dezlănțuirea puterilor celorlalte. Principiul însă e același. Societatea scade *cantitativ doar* ciocnirea de forțe printr-un sistem de armistițiu monopolizator, dar nu înlătura radical, calitativ, natura relațiilor, menținînd principial raporturile de forță. Ea constituie un progres fața

de natură, în sensul că ciocnirile nu sînt permise tuturor, ci canalizate în direcția unei singure puteri. „Bellum omnium contra omnes" nu e suspendat total, ci concentrat într-o dominație unică, aducînd prin aceasta o limkare a numărului înfruntărilor anarhice, îngăduite, ca în natură, tuturor, la întîmplare. Cel puțin în organizația de stat, fundată pe luptă de clasă, lucrurile se petrec așa. Numai statul socialist fără clase va putea anihila aceste monopoluri de putere.

Să numim politică orice procedeu care consacră sau întreține realizarea raportului de forță. Politica e în viața socială fenomenul care se apropie cel mai mult de felul de viață al naturii. Ea e o continuare a naturii în societate. Malthus, Darwin, K. Marx ne-au dat imaginea clara despre această luptă neîncetată pentru existență, care nu încetează măcar o clipă în tot decursul istoriei. Fie sub forma războiului, fie sub forma luptelor politice, interne, înfruntarea forțelor nu încetează. în faza familială a clanului totemic sau a tribului, raporturile între oameni au un caracter mai benign. Raporturile sînt mai patriarhale şi multe din ele se reguleazā prin schimbul mai mult ori mai puțin echitabil. Cel care dă ceva contra altui lucru are sentimentul că serviciile sînt reciproce, că realizează o egalitate în schimb. Mai tîrzîu însă trocul nu mai c echitabil. Tăria uneia din părți bazată pe putere fizică, armată, şiretenie, amenințare înclină favoarea balanței într-o singură direcție. Dacă unul se simte spoliat, el începe să lupte şi să se apere. Raportul de forță s-a indicat *. El se va stabili pe criterii din ce în ce mai subtile şi mai complicate. Ele vor pune în bătaie toate resursele sociale, economice, intelectuale de care dispune un individ. Raportul de putere va lua forma unui dualism între cel care dă ordine şi cel care ascultă şi execută.

Dacă se va menține în ordinea individuală, el va fi o relație de dominație. Dacă indivizii se vor strînge după interese în anumite grupări, conflictul se va înfățișa ca o luptă între clase în interiorul societății

*** Mai coreei ar fi: *s-a precizat,* cum sună versiunea franceză, sau poate chiar *s-a schimba! (a.* ed.).**

sau dacă va fi exterior între națiuni el va lua aspectul războiului.

în toate aceste relațiuni e vorba de un schimb de servicii în care cel puternic ia mai mult decît cel slab. Dacă însă acesta din urmă este complet exploatat pînă a deveni un simplu obiect neînsuflețit în mîna celuilalt, ca în cazul sclaviei, de pildă, raportul devine o relație de lucruri („Sacnverhältnis"), omul nefiind o ființă, ci un obiect[1].

Relațiile de putere se constituie cu încetul în instituții sociale statale de organizare publică. Statul, cum a arătat încă de mult Engels, e o dominație de clasă. Aceasta îşi poate organiza puterea de constrîngere în felurite moduri. Dreptul vine şi legitimează forța. Se constituie adesea o antinomie a Dreptului față de Forță. Dar Dreptul nu suprimă raportul de putere, cî îl justifică, îl consacră, îl conservă, legitimîndu-1.

Dreptul presupune o forță pe care o legalizează, adică îi dă o justificare, prescriind în favoarea ei condițiile în care ea se va exercita, limitele pe care le acceptă şi, evident, avantagiile şi privilegiile pe care şi le acordă. Niciodată Dreptul n-a eliminat raportul de forță. Primul e expresia celui de al doilea. R. Stamler a arătat în termeni kantieni că puterea economică e „materia", iar Dreptul — „forma".

Cînd, cu ajutorul Dreptului, forța capătă un sens legitim ea poate să se organizeze ÎH unul din tipurile următoare. Ea poate fi o putere *tradițională* : gerontocrație, monarhie, plutocrație, oligarhie; poate fi una *rațională* : birocrație (sprijinită pe competență), democrație (pe alegerea majorității) etc.; poate fi una *mistică,* bazată pe prestigiul mistic al unui şef, sau a! unei profesii : sacerdotocrație etc.[2]. Toate aceste organizări

[1] Asupra clasificării raporturilor de putere, vezi A. Vierkandr, *Gesellscbaftslehre,* p. 230—232, 289, 292 ; F. Oppenheimer, *System de Soziologie,* voi. I, şl articolul aceluiaşi autor din *Handwiinerbucb der Saziologic,* întitulat *Macktverh'dltni;.*

[2] Asupra tipurilor de dominație organizată : Max Weber : *Wîrtschafl und Gesellscbajt,* voi. t, p. 13C ji urm., ți voi. IV, p. 66* Si urm.

de instituţii tind la păstrarea puterii, a cărei expresie e Statul.

Dar politica privită ca expresie a raportului de forţă depăşeşte domeniul ei propriu-zis. Ea nu se aplică numai luptelor cu caracter social. Ea e prezentă în aproape toate relaţiile omeneşti. Iată de pildă în raporturile de dragoste. Aci devotamentul şi sacrificiul par a fi manifestările cele mai directe ale acestor legaturi. Cu toate acestea, între doi amanţi există totdeauna o goană pentru ca unul să iubească şi celalalt să se lase iubit, adică unul să ordone şi celălalt să asculte. în prietenie, acelaşi lucru : cu toată afecţiunea sinceră, în toată egalitatea de condiţii care se cere principial acestei legături, de cele mai multe ori unul din prieteni caută sa domine pe celălalt şi să obţină de la el supunere absolută.

în comerţ, la fel : fiecare caută să vîndă scump şi să cumpere ieftin. Si pentru ca să reuşească şi în amor, şi în prietenie, şi în comerţ, şi în toate relaţiile omeneşti, fiecare duce o luptă surdă şi tenace spre a avea întîietatea. Şi pentru aceasta toate armele sînt bune : ameninţarea şi intimidarea directă sau indirectă, crearea de prestigiu prin exploatarea calităţilor şi umbrirea defectelor personale, persuasiunea, logică ori sentimentală, demagogia prin flatarea intenţionată a slăbiciunilor partenerului, adeseori, de-a dreptul violenţa. Fiecare luptă şi candidează la rolul prim, fiecare caută să obţină situaţia predominantă, adică aceea de a ordona şi de a fi ascultat, de a transforma pe celălalt în instrument docil. Iar stima, afecţiunea, iubirea ea însăşi dispar dacă nu se sprijină pe recunoaşterea forţei celuilalt. Toate acestea fiindcă instinctul biologic al imperialismului vital e mereu prezent, veşnic treaz, neobosit în tenacitate.

în faţa tendinţei politice, expresie directă a raportului de forţă, prezentă în toate relaţiile omeneşti, se ridică o alta tendinţă, de o egală universalitate, daca nu de o egală energie, o tendinţă care încearcă în permanenţă să răstoarne peste tot unde se manifesta raportul de putere în cruzimea lui simplă şi candidă, sa-i anuleze rezultatul, să-i reducă impetuozitatea, să-i neutralizeze tendinţele. Funcţiunea aceasta o îndeplineşte Etica. Ea încearcă să arate că valorile care reprezintă forţele şi mai ales raporturile între ele nu constituie adevărate valori, ci nonvalori. Morala e un procedeu de inversare a sensului valorilor bazate pe puteri şi pe exerciţiul lor, adică o valorificare „â rebours". In sistemul său de atac contra creştinismului, de înjosire şi de ridiculizare a acestuia, Nietzsche arată că acest procedeu e caracteristic numai moralei creştine. Acest mod de a vedea e greşit. Răsturnarea raporturilor de putere constituie misiunea şi sensul majorităţii moralelor. Practicile care exaltă forţa şi libera ei desfăşurare sînt de domeniul politicii. *Nietzsche confunda între ele politica si etica.*

Tot înţelesul doctrinei sale e politic. Apologia imperialismului, a brutalităţii, a forţei, a zdrobirii fără milă a adversarului n-are nimic comun cu morala. Acestea sînt conduite pur politice. în unele părţi ale doctrinei sale, el pare a-şi fi dat seamă de acest adevăr, anume că ceea ce presupune caracteristic numai moralei creştine e, în fond, comun aproape tuturor moralelor, a acelora pe care el le numeşte „moralele timidităţii" şi care nu reprezintă numai unele speţe „degenerate" sub influenţa creştinismului, ci esenţa tuturor. „Se înţelege greşit bestia şi omul de pradă (de exemplu Cezar Borgia), precum şi «natura», atîta timp cît se^caută o «dispoziţie morbidă», chiar un «infern» înnăscut în fondul tuturor acestor manifestări monstruoase şi tropicale, cele mai sănătoase din cîte exista. E ceea ce au făcut pînă acum *toţi* moraliştii. Să fie moraliştii însufleţiţi de ură contra pădurii virgine şi a tropicelor ? Omul tropicelor trebuie discreditat cu orice chip, ca şi cum ar fi manifestarea omului bolnav şi în decadenţă... ? Totuşi pentru ce ? Să fie pentru profitul «zonelor temperate» ? Spre profitul oamenilor moderaţi, al «moralizatorilor», al mediocrilor? Acestea pentru^a servi la capitolul despre «morală ca formă a timidităţii»."[1] în altă parte, într-un eseu intitulat *Morala ca manifestare contra naturii,* această concepţie se vede şi

[1] **Nietzsche,** ***Par delâ le bien el le mal, p.*** **160.**

mai clar : „orice naturalism în morală, adică orice morală sănătoasă e dominată de instinctul vieţii... Morala antinaturală, adică morala care a fost învăţată, predicată, venerată pînă acum, se îndreaptă invers, tocmai contra instinctelor vitale. Ea e o condamnare, aci secretă, aci zgomotoasă si îndrăzneaţă a acestor instincte... Urmează că orice *morală contra naturii* care consideră pe Dumnezeu ca o idee contrară acesteia, ca o condamnare a vieţii, nu e, în realitate, decît evaluarea unei anumite vieţi. A cărui fel de viaţă ? Am dat răspunsul meu : a vieţii descendente, slăbite, obosite, condamnate. Morala aşa cum a fost înţeleasă pînă în ultimul moment de Schopcnhauer ca «negarea voinţei de a trăi», această morală e «instinctul de decadenţă» însuţi care se transformă în imperativ."[1] Nietzsche se aşază pe punctul de vedere biologic. Pentru el, morala e o „castrare a vieţii". Această concepţie a fost inaugurata în lume, după el, de creştinism. Celelalte concepţii morale au imitat-o. Dacă Nietzsche ar fi avut la îndemînă un mare material de observaţie comparată asupra moravurilor diferitelor societăţi, cum a avut mai tîrziu un Westermarck de pildă, el şi-ar fi dat seama că nu numai creştinismul, dar orice morală, de la „tabu"-ul primitivilor pînă la „imperativul categoric" e o limitare, o interdicţie, o răsturnare a raportului liber de forţă.

Mai puţin brutal ca Nietzsche, Max Scheler crede şi el, după cum am văzut mai sus, că morala superioară, afirmarea de valori înalte nu izvorăşte niciodată din interdicţii, din oprelişti, din renunţări. Datoria nu poate crea decît o etică negativă : aceea a resentimentului. Cînd idealurile, dorinţele, visurile noastre n-au fost satisfăcute, mai devreme ori mai tîrziu, ele se răzbună. Rolul resentimentului în morală îl văzuse mai înainte acelaşi Nietzsche : „Acesta este faptul : din trunchiul acelui arbore al răzbunării şi al urii, a urmat ceva incomparabil cu ce a fost pînă atunci, o nouă iubire, cea mai adîncă şi mai sublimă din toate iubirile... ea nu e însă decît acea sete de răzbunare a acestui popor...

[1] **Nietzsche, *Le crepuscule des idoles,* p. 136 ţi urm.**

Revolta sclavilor în morală începe cu aceasta, că resentimentul devine creator de valori : resentimentul acelor fiinţe a căror proprie reacţiune le e interzisă şi care ia forma unei imaginare răzbunări. în timp ce toate moralele distinse cresc dintr-o afirmaţie, morala *jd*avilor spune un «nu», şi acest «nu» devine o faptă creatoare. Această inversiune a intenţiei valorii... aparţine resentimentului, ea e pornită din reacţiune."[1] Max Scheler a întreprins un studiu adîncit asupra rolului resentimentului în fundarea eticilor. Pentru ei, resentimentul e o otrăvire sufletească, o atitudine sufletească durabilă, care prin refulări şi renunţări sistematice nasc anumite stări de spirit şi afecte care devin normale şi care duc la diferite inversări de valori. Stările de spirit consecutive sînt nevoia de răzbunare, ura, răutatea, invidia.[2] Răzbunarea e o inhibiţie ieşită din neputinţa de a reacţiona imediat. Ea se păstrează, deviază cursul sentimentelor noastre şi activează sub o formă oarecare mai tîrziu. E ceva asemănător „refulării" lui Freud din ordinea sexuală, transpusă în ordinea sentimentelor morale. Ea are un obiect precis şi urmăreşte lichidarea sentimentelor de ofensă ori suferinţă. Nesatisfacerea unor dorinţe poate lua forma invidiei. Aceasta n-are un anume obiect. Ea e generală şi vagă şi se transformă într-o atitudine de regret pentru tot ce constituie avantaje pentru alţii. Alteori, resentimentul poate crea o stare de şiretenie : adică o pîndă ascunsă, ipocrită, aşteptînd prima ocazie ca să acţioneze. în fine, alteori poate fi vorba de o anumită acreală, amărăciune, care zvîrle asupra tuturor aspectelor lumii o atitudine de minimalizare şi critică. Asemenea stări sufleteşti sînt curente în grupările sociale unde raporturile de forţă sînt foarte inegale. Sclavii oprimaţi, copiii pedepsiţi, clasele inferioare, popoare oprimate de altele înghit ofense pe care nu le pot răzbuna decît ori aşteptînd momente revoluţionare, ori, cum se întîmplă de multe

[1] **Nietzsche, *La genealogic de la morale, I Discours,* Secţiunea S —10.**

[2] **Max Scheler, *Dai Ressentiment im Aujbait der Moralen,* in *Vom Umslurz der Werte,* voi. I, p. 55—56.**

ori, inventînd morale care răstoarnă tabla de valori curentă, normală, a unor clase dominante, într-o alta care prezintă drept valori superioare contrariul acelor adoptate de cei care îi stăpînesc. Atunci sărăcia e idealizată în locul bogăției, iubirea în locul cruzimii, simplitatea de cuget în locul inteligenței, urîțenia în locul frumuseții. Resemnarea, umilitatea, modestia devin, din dureri suportate, stări idealizate, poziții de înaltă morală. E realizarea proverbului cu vulpea. Se creează astfel o serie de virtuți iluzorii, care n-au alt scop decît acela de consolare ți de diversiune a unor stări sufletești penibile îndurate multă vreme.

Astfel, după acest autor origina unora din morale stă în această falsificare a tablelor de valori, în această răsturnare a ordinei etice care schimbă cursul situațiilor morale. Din neputința desfășurării unui raport de forțe, din faptul că o clasa sau un individ este pus în inferioritate permanentă printr-o ordine fixata de natură ori de societate, se inventează alte accepțiuni ale moralei, alte. sensuri, de obicei antipodice. Valoarea iubirii creștine, a egalității democratice, averea cîștigată numai prin muncă proprie, agonisirea și economia etc, etc, toate au apărut în lumea modernă ca izvorîte din porniri de resentiment față de ceea ce dețineau clasele dominante. în această tendință către detractare, se rezolvă încordarea între tăria dorinței și neputința realizării[1]. Max Scheier crede însă că adevărata și nobila morală nu are această origine. Ea izvorăște dîntr-o adeziune afectivă la un anumit rang de valori, efectuată spontan, în plină fericire. Deci numai o parte a moralei, și încă nu cea superioară, pleacă din sursa resentimentului.

Acest mod de a vedea ni se pare greșit din mai multe puncte de vedere.

1. Valorile de iubire, înfrățire, iertare, stima sărăciei sau a simplicității, glorificarea suferinței etc, pot izvorî și altfel decît din resentimentele provocate de stări nenorocite. A preconiza iertarea sau iubirea nu înseamnă, așa cum vrea Nietzsche sau, după el, Scheier, a idealiza

[1] **Max Scheier, *op. cit.*, p. 95—103.**

starea de spirit pe care din neputință ești silit s-o adopți. Ea poate izvorî uneori tocmai dintr-un prea plin de viață, dintr-o pornire generoasă. Ca un sărac sa chite avantajele sărăciei, pentru ca să se consoleze, poate fi un act de resentiment. Dar ca atîția oameni care în plină bogăție, cum erau mulți revoluționari ruși, de la Kropotkin la Tolstoi, să renunțe Ia avere spre a lua toiagul sărăciei, această atitudine nu poate fi explicată nicidecum pe baze de resentiment. Viețile sfinților sînt pline de nenumărate exemple prin care oameni avuți au împărțit ce au avut la săraci și s-au retras într-o viață austeră de anahoret. Revoluționari care au fost închiși o viață întreagă ies din închisoare cu aceeași iubire de oameni!

Nu se poate spune iarăși că iubirea de oameni e mai caracteristică celor care n-au fost iubiți în viața lor. Bunătatea și simpatia apar tot așa de des și la oameni care au fost „alintați" în viața lor, care au fost înconjurați mereu de simpatia altora. Nici exemplul lui Scheier, cu virtuțile de agonisire și economie care apar la clasele sărace, nu e concludent. E adevărat mai degrabă contrariul : oamenii bogați sînt avari. Iar cei lipsiți cu desăvîrșire de avere nu cunosc adeseori valoarea banului.

O stare sufletească fericită poate adopta aceste valori în plină prosperitate. Ele nu sînt creațiunile invidiei, ale resemnării, ori ale nevoii de consolare,_ ci pot fi atitudini morale pornite din cea mai senină și mai satisfăcută conștiință.

2. Ceea ce n-a văzut exact nici Nietzsche, nici Scheier e că *toate* moralele, nu numai acele pornite din resentiment, au ca obiectiv răsturnarea raporturilor *de* forță, afirmate trufaș și insolent în toate domeniile vieții. Nu e vorba aci de invidie, de renunțare sau de idealizare voită a unor neajunsuri, care pot apărea în structura sufletească a unor indivizi, ci de o pornire generală de echilibru a tuturor societăților, de o nevoie de compensație care e în însăși firea moravurilor omenești. Dacă exercitarea liberă a calităților sub formă de puteri a unora din indivizi ar fi acceptată, viața în grup n-ar fi posibilă. Dacă exaltarea puterilor de forță

fizică, de avere, de inteligenţă, de talent, de frumuseţe ar fi practicată fără limita, n-ar duce, cum s-ar crede, la o selecţie de elite, ci la o asemenea frămîntare, la o asemenea stare de concurenţă şi, pe de altă parte, de permanenta autoperfecţionare fără alte preocupări obiective, încît orientarea societăţii către scopuri sociale n-ar fi posibilă din lipsă de coordonare şi de creativitate. Ea ar elimina orice canalizare către o finalitate socială categorică, scopurile colective presupunînd sacrificări parţiale şi reuniuni pe puncte comune. Cooperaţie si colaborare înseamnă limitarea unor porniri şi încurajarea altora. Am văzut că societatea înseamnă organizaţie şi construcţie, spre deosebire de natură, care înseamnă explozie spontana. Comunităţi de interese, colaborări, coordonări de scopuri şi mijloace n-ar fi posibile într-o lume în care puterile individuale n-ar fi zăvorite sau îndreptate unde şi cînd trebuie. Dacă s-ar fi realizat în vreo societate omenească ceea ce voia Nietzsche, adică regimul de junglă, care ar fi adus cu el selecţia celor tari, societatea nu s-ar fi întărit prin eliminarea debililor şi neputincioşilor. Ea s-ar fi slăbit prin uzarea celor mai bune virtuţi ale celor tari, ori într-o stare de război permanent, ori într-o ciocnire perpetuă, şi nu într-o aplicare a acestor forţe în vederea creării de valori ori bunuri obiective de civilizaţie. „Bellum omnium contra omnes" aduce degenerare prin istovire şi extenuare.

G. Sorel, în ale sale *Reflexions sur la violance,* încearcă să aplice principiile nietzscheene la lupta de clasă. Pentru a nu adormi simţul de vigilenţa şi de comhativitate în concepţii reformiste şi evoluţioniste, el recomandă o întreţinere perpetuă a spiritului de şoc, o stimulare neîncetată a instinctului combativ. De la aceste cazuri speciale, el trece la un fel dc metafizica a violenţei, pe care o constată în toate fenomenele universului. Aceste necesităţi sociale pot avea utilităţi temporale şi de circumstanţă. O violenţă prelungită stoarce însa toată vlaga unor societăţi. Nenumărate cazuri de degenerare a diferitelor triburi e înfăţişată de etnografi ca fiind datorită războaielor continue dintre ele.

Aceleaşi cercetări constată că triburile primitive cele mai belicoase sînt cele rămase cel mai mult în urmă pe scara evoluţiei, toată energia fiind întrebuinţată în „cultivarea violenţei". Oamenii creează valori obiective cînd *se uita* pe ei, adică atunci cînd îşi neglijează cultivarea puterilor şi calităţilor lor pentru ele înseşi. Ceea ce interesează cultura colectivă în aceste puteri este rolul lor de mijloc, nu de scop în sine. Cultivarea calităţilor pentru propria lor perfecţionare n-are semnificaţie, nici obiectivă, nici socială. E ca si un avar care şi-a mărit la infinit averea fără s-o facă să circule in mediul economic, ca şi o femeie frumoasă care ar întrebuinţa toate îngrijirile ca să-şi desăvîrşească frumuseţea fără să iubească pe nimeni, ca şi un perfect inginer care ar învăţa toată viaţa şi n-ar construi nimic, ca şi un mare erudit care n-ar publica nici o carte. Ar însemna revenirea la anarhia naturală, fiecare fiind obsedat, ca de un ţel suprem, numai de autodesăvîrşirea sa. Dar tot ce e crcaţiune în existenţa e efectul unui obstacol, adică al obligaţiei către o formă. Etica transformă puterile în utilităţi reducînd mereu din agresivitatea şi imperialismul lor. Ea e amortizorul exceselor poliiice. Opunîndu-le contrariilor lor, extrage din atîtea aspecte umile un rost şi o întrebuinţare — orice formă de viaţa putînd servi la ceva. In această privinţă etica devine o utilizare a resturilor, a categoriilor neglijate, dar transformă o putere tinzînd să se dezvolte nu numai pentru ea, ci în utilitate pentru toţi. *Etica socializează „puterile", transformîndtt-le din scopuri cu finalităţi proprii în mijloace de întrebuinţare generală.* Pentru aceasta ea întrebuinţează procedeul neutralizării prin contrariile lor, opunînd forţelor superbe tocmai ceea ce ele dispreţuiesc, oprind desfăşurarea lor nemăsurată prin concurenţa propriilor lor antinomii.

Dacă ar proceda altfel, forţele s-ar dezvolta în dauna forţelor mai slabe, înăbuşindu-le. Economia de viaţă a societăţii cere ca să nu se dispreţuiască şi aportul celor slabi. Ar fi o mare risipă dacă aceste resturi ar

fi zvîrlitc l.i rebut. Din sinul lor se poate extrage o noua selecție. Iar ajutate la reeducare, ele pot deveni puteri de primul rang.

Asistența, ajutorarea, poate salva, poate reînviora noi forțe. Caritatea e înainte de toate o lege de economie si excitare. Acest lucru Nietzsche nu l-a observat. Astfel ceea ce e imoral în sistemele morale ale tuturor societăților e tendința către exagerare a oricărei forțe şi încurajarea ei către abuzul nestînjenit.

Totdeauna şi pretutindeni au fost considerate contrarii moralei două feluri de tendințe.

a) Cele imperialiste. Ceea ce caută să cucerească, să acapareze, să distrugă pe altul, să anihileze ceea ce e în jurul sau : violența, furtul, înşelarea, lăcomia sînt spețele acestor tendințe.

b) Cele avare. Toate moralele au condamnat puterile care, chiar dacă nu sînt agresive, se mărginesc numai să profite, să strîngă, sa se îngrijească exclusiv de sine. Zgîrciții, juisorii, egoiştii, chiar dacă nu iau dreptul altora, au fost totdeauna disprețuiți. Pornirile imperialiste iau altora dreptul la viață, pornirile meschine ignorează pe alții şi se îngrijesc numai de ele. în ordinea fiecăreia din puteri, a fost considerată ca morală voința de a nu abuza, de a duce pînă Ia capăt avantajul conferit de deținerea ei. în domeniul puterilor fizice, un om puternic care loveşte pe unul slab e odios. Fapta lui e caracterizată de laşitate. Morala tuturor timpurilor n-a considerat niciodată că un om puternic care refuza de a zdrobi pe un slăbănog e un om de onoare. Iar dacă pune forța sa la dispoziția celor neputincioşi e un cavaler. Onoarea şi cavalerismul sînt virtuți izvorîte din răsturnarea întrebuințării puterilor fizice. Lumea feudală a lăsat eticii moderne această contribuție de eleganță bărbătească în întrebuințarea ascendentului muscular. Există o morală sportivă în diferite epoci care, de la cavalerul medieval în armură, la spadasin, la matadorul arenelor cu tauri ori la boxe-

rul din zilele noastre, descalifică pe acela care triumfă contra unui dezarmat, utilizînd situațiile uşoare ori nccorecte față de regula jocului.

Disprețul sau ironia față de bolnavi, schilozi, neputincioşi nu figurează sub nici o formă, în nici o etică.

Puterea psihică cînd creşte peste anumite măsuri îngrijorează şi ea preocupările moralei. Personalitatea puternică, caracterul dîrz, sigur de sine, amorul propriu prea dezvoltat au găsit antidotul în virtuțile recomandate unanim ale umilitații şi ale devotamentului. Ceea ce au urmărit cu deosebită înverşunare religiile şi morala a fost mai ales suprimarea orgoliului, care formează unul din cele *7* păcate capitale. Budismul cu morala sa anexă a urmărit chiar anihilarea personalității, a configurației Individuale. Creştinismul a denunțat îngîmfarea şi siguranța de sine. Nici excesul de inteligență, de critică şi discriminare n-au fost prea apreciate. „Fericiți cei săraci cu duhul" e deviza preconizată, deviză care nu înseamnă desființarea rațiunii, ci numai a influenței ei dizolvante, a puterii ei corozive. Simplitatea de cuget a fost apărată contra armelor extrem de periculoase ale gîndirii raționale. Omul simplu, naiv, de bună-credință trebuia păzit de inferioritatea sa evidentă în fața perfidiei inteligente. Scepticismul, subtilitatea, răceala sufletească care decurg din premisele rațiunii şi care pot fi arme ucigătoare pentru omul simplu şi greoi, cuprins încă în fricile şi superstițiile instinctelor, trebuiau în special denunțate. Nici o morală .nu invită la incertitudine şi relativism. Ea tinde mai ales către dogmă, către afirmația categorică, prin care sufletul şovăielnic al omului primitiv trebuie tonificat spre a rezista destrămării şi a nu cădea pradă celor cu mintea rece şi chibzuită.

Dar forța psihică, care fără aceasta n-ar cunoaşte îndurare, a fost neutralizată de virtutea morală, prin excelență : simpatia. Transpunerea în alini, ghicirea şi retrăirea suferințelor lui au diluat brutalitatea şi egois-

mul, stări naturale inevitabile ale sufletului omenesc nefiltrat prin pînza moralei. Solidarizînc! imaginația şi simțurile noastre cu soarta altuia, morala a dezarmat ravagiile produse de spiritul de dominație şi exploatare, caracteristice etirîlor hipertrofiate.

Puterea economică de asemenea a fost atacată pretutindeni de codul nescris al moravurilor şi de preceptele scrise sau predicate ale moralelor. S-a arătat mai întîi satisfacția ei vană, trecerea ei efemeră, dezgustul amar care îl lasă în suflet dezmățul utilizării ei. I s-au opus valorile eterne independente de puterea banului, fericirea senină şi potolită a sobrietății, adesea beatitudinea fără griji a sărăciei, față de zbuciumul plin de frămîntări al celui care tremură mereu pentru păstrarea averii. Saturația, risipa au fost țintuite totdeauna la siîipul infamiei.

Nici puterea estetica a talentului si a frumuseții n-a fost cruțată. Farmecul vrăjit al frumuseții a fost legat de puterile primejdioase ale diavolului, adică ale păcatului. Atracția femeii a fost considerată ca o boală care rătăceşte, care nimiceşte, iar anumite femei — instrumente impure ale tuturor viciilor. Lîbidinozitatea şi voluptatea ocupa întregi capitole de imprecațiunl si de blesteme tocmai pentru a nărui puterea celor care le dețin ispita. Urîtul, dizgrația au fost totdeauna mai simpatice tuturor moralelor. Ele aduceau sentimentul de securitate şi de linişte. Abia în zilele noastre un contact tangențial s-a stabilit între estetică şi morală. în sens figurat s-a numit o faptă urîtă, o faptă josnică, imorală, în alte epoci însă, valoarea estetică a fost totdeauna bănuită, suspectată, ținuta departe de patrimoniul valorilor morale.

Lupta cea mare s-a dus însă în toate timpurile contra puterii politice. Acapararea forței publice de un individ sau de o clasă a mobilizat contra ei armele moralei. Oamenii şi clasele obijduite, umilite, au găsit un refugiu şi un ecou în perceptele moralei. Dreptatea socială ca

imperativ etic s-a opus în timp oricărei terori, abuzului stapînitorilor. Morala a cerut totdeauna, în fața exploatării, egalitate şi dreptate. De aceea conciliați* între cele două forțe antagoniste : cele politice, care urmăresc respectul puterii, şi cele morale, care o răstoarnă, nu va fi posibilă decît la organizarea de stat socialist, a statului fără clase, adică^a statului fără libera funcționare a raportului de forța.

CAPITOLUL VII

ARTA CA PLĂCERE A ARTIPICIALITAȚII

Caracterul fundamental al emoției artistice e reacțiunea plăcută (de o plăcere sui generis) față de reușita iwiei alcătuiri artificiale.

Ce este artificialitatea ? Opusul acestui concept e acela *de* natural. Natura, Jntr-o anumită privință, după cum am văzut mai sus, se definește prin ideea de spontaneitate. Dar mai e și un alt aspect. Natura e o specie particulară de realitate ; aceea legata de fenomenele cosmice și de prelungirile lor directe. Ca orice realitate, natura ne este exterioară. Domeniul ei se desfășoară dincolo de fruntariile eului. Limita ei înspre noi e porțiunea care ia contact imediat cu eu! nostru. în același timp, ea ne este. anterioară. O găsim la naștere, la primele percepțiuni pe care le căpătăm din afară. Prin situația ei de vecinătate, se stabilesc fatal atingeri și relațiuni, ca între două existențe contigui. Natura e ceea ce ne provoacă, ceea ce stîrnește atitudini. în raport cu noi, ea se prezintă într-o ipostază de *cauză.* Fie că e vorba 'de o excitație care decJanșeaza conduite pozitive, fie ca e vorba de o rezistență la inițiativele noastre, ceea ce cere din partea noastră un supliment de sforțare, ea se prezintă, în orice caz, ca un determinant. Situația ei de extindere șî existență dincolo de noi realizează raportul necesar între antecedent și consecvent, cerut de orice nexus cauzal.

Artificialul, din contra, nu e ceva luat din afară de noi, existent în mediul înconjurător. E un produs al

omului. Seria e aceasta : natură-oni-artificialirate. înfățișarea artificialității e aceea de *efect* al muncii noastre. De data aceasta omul devine cauza creațiunii și obiectul ori acțiunea artificiala se prezintă ca rezultate. Acestea sînt strîns legate de posibilitatea de construcție a omului. Artificialitatea purcede din noi și e posterioară actului. Ea e legată de aptitudinea noastră de fabricațiune. Atîta timp cît e o prelungire a nevoilor noastre strict naturale, legată de instincte și necesități organice, ea păstrează o legătură directă cu mediul natural. Crearea de instrumente de vînătoare ori agricultură, care asigură omului hrana sau locuința nu face parte dintr-o producție artificială, deoarece construirea acestor unelte e provocată, determinată de cerințe exterioare nouă, care pornesc din mediul natural. Pentru ca un lucru să fie complet artificial, e nevoie ca el să nu răspundă unor trebuind organice, adică să nu se integreze în determinismul natural. în noțiunea de artificialitate intră, așadar, un element de gratuitate în raport cu cererile imperioase ale naturii. De aceea trebuie sa deosebim două feluri de construcții. Unele au un rost practic. Un pod, o cale ferata, o casa, o mașină servesc unor necesități vitale. Ceea ce plăsmuîesc inginerii, chimiștii, în.tr-o privință arhitecții, sînt instrumente destinate a ușura o trebuință vitală. Alături de aceste construcții cu caracter practic, omul mai creează altele, care n-au în ele nimic interesat de logica virală. Ele n-au un rol practic, și invențiunea lor e legată numa: de acte de EnțeJegere, de expresie a unor sensuri pe care le dăm unor obiecte ori fenomene. O emblemă, o decorație, un talisman, um stindard n-!au alt rost decît să arate un înțeles acordat unei stări de lucruri, pe care o voim tălmăcita prin el. Așadar, în timp ce unele construcții *servesc,* altele se mulțumesc să *semnifice.* Unele le numim *instrumente,* pe altele *simboluri.* Utilizarea instrumentelor în vederea unei finalități practice constituie tehnica. în faza primară a societății, tehnica, adică întrebuințarea *utilă* a instrumentelor, și arta, întrebuințarea *perfectă* a simbolurilor nu se deosebesc una de alta. La început artă și tehnică se confundă. Diferențierea lor e operă istorică tîrzie. Amîndouă ser-

I

vesc abia în civilizaţii înaintate arta se mulţumeşte numai *să* semnifice. Cum a observat Bergson, omul e o fiinţă fabricatoare, industrioasă. Preocuparea sa e de a construi unelte spre a-şi îmbunătăţi viaţa. Evoluţia tehnologiei cuprinde două faze : prima e de natură *proiectivă.* în această etapă, unealta e o prelungire în afară a propriilor noastre organe, e o depăşire in obiectiv a mijloacelor de apărare şi cucerire a corpului. Inteligenţa obişnuieşte să lucreze pe anorganic, inventînd instrumente din materia moartă, pe care ştie sa le întrebuinţeze şi să le adapteze conform cu nevoile sale vitale. Iscusinţa, abilitatea practică minunată a insectelor, a mamiferelor e închisă în corpul lor. Se întrebuinţează simţurile şi o serie de organe specializate spre a efectua lucrări, pe care omul nu le poate realiza numai cu mijloacele trupului.

„S-a remarcat adeseori că cea mai mare parte din instincte sînt prelungirea sau perfecţionarea însăşi a organizaţiei vitale... în metamorfozele larvei în nimfa şi în insecta desăvîrşită, metamorfoze care cer din partea larvei demersuri apropiate şi o anumită iniţiativă, nu se poate deosebi o linie de demarcaţie neta între instinctul animal şi sforţarea de organizare a materiei vii. Se poate spune că instinctul organizează instrumentele de care se va servi şi că organizaţia se prelungeşte în instinctul care trebuie să utilizeze organul. Cele mal minunate instincte ale insectei nu fac altceva decît să dezvolte în mişcări structura sa speciala, în aşa fel încît acolo unde viaţa socială împarte munca între indivizi si le impune astfel instincte diferite, se observă şi o diferenţă de structură : se cunoaşte polimorfismul furnicilor, al albinelor, al viespelor şi al unor pseudemevroptere."[1]

Inteligenţa depăşeşte limita corpului. Ea trece dincolo de el în materia neînsufleţită şi îşi fabrică din ea elemente de lucru. Aceste două metode de acţiune asupra meciului au avantagiile şi inconvenientele lor. „Instinctul îşi găseşte la îndernînă instrumentul potrivit : acest instrument care se fabrica şi se repară el singur, care

[1] **H. Bergson.** ***L'ivolution creatrif,*** **p. 152—153.,**

prezintă ca toate operele naturii o complexitate oe detaliu infinită şi o simplicitate de funcţionare minunată execută imediat, la momentul voit, fără dificultate, cu o perfecţie admirabilă, ce e chemat să facă. In schimb, el trebuie să conserve o structură Invariabila, fiindcă modificarea ei presupune şi o schimbare a speţei. Instinctul e deci în mod necesar specializat, nefiind altceva decît utilizarea, pentru un scop determinat, a unui instrument determinat.

Din contra, instrumentul fabricat cu ajutorul inteligenţei e un instrument imperfect. El nu se obţine decît cu preţul unei sforţări. E totdeauna de o manipulare penibilă. Dar, pe de alta parte, cum e făcut dintr-o materie neorganizată, el poate lua orice formă, servind la orice întrebuinţare, poate scoate fiinţa vie din orice greutate care apare, conferindu-i o serie nelimitată de întrebuinţări." Forţa vitală are astfel „alegerea a două moduri de a influenţa materia brută. Ea poate obţine o acţiune *imediată* creîndu-şi un instrument *organizat,* cu care va lucra, sau una *mediată,* fasonîndu-şi^ ea singură materia anorganica... Instinct şi inteligenţă reprezintă deci două soluţii divergente, egal de elegante, ale unei singure şi aceleiaşi probleme."[1]

Iată de ce, într-o prima fază, tehnica omenească, depăşind instinctul şi creîndu-şi unelte din materia înconjurătoare, nu va fi altceva decît o prelungire a mijloacelor fiziologice. Se va gas! un obiect lucrat astfel încît, cu duritatea şi durata lui, să poată servi tendinţelor corpului de a se servi de el într-o anumită direcţiune. Securea, ciocanul, fierăstrăul, pînza de corabie, vîsla sînt continuări ale vieţii organice. Grecii vechi numeau aceste unelte cu ouvîntul „organon". Mîna e modelul acestor Instrumente şi la început ele sînt construite din piatră, os, bronz, lemn sau fier, după chipul ei. Alteori, aceleaşi instrumente mai imită şi anumire forme pe care natura le-a dat unor obiecte, cu care în mod mecanic se face faţă anumitor evenimente. O piatră ascuţită rupe uşor o creangă. Omul îşi va fabrica securea la început după înfăţişarea pietrei care poate rupe

[1] ***Ibidem,*** **p. 154 — 155.**

crengi. O bucată de lemn uşor pluteşte pe apă. Prima luntre se va face dm acelaşi material şi cu aceeaşi formă *. Maimuţele observate de Kohler îşi vor alcătui primele lor instrumente în acelaşi fel. O corelaţie de asociaţie şi inteligenţă elementară se stabileşte între lucrul naturii şi nevoile omului. Crearea de unelte o presupune [2].

In curînd însă această tehnică proiectivă e depăşita. O aha, s-o numim artificialistă, apare. Acum nu e vorba numai de a face instrumente care continuă organele noastre, ci de a găsi raporturi între fenomene şi obiecte care, puse împreună într-un anumit mecanism, să constituie o arma mai perfecţionată în mîna omului.

Tehnica artificială e o punere în *relaţie dirijată* a unor fenomene sau obiecte. Ea e opera pură a inteligenţei. Instinctul nu mai are ce căuta aici. Această nouă construcţie nu se mai cheamă, la greci, primul popor fabricator : „organon", adică instrument, ri ,.myhany", maşină. La început, acest cuvînt are o însemnătate morală. înseamnă combinaţie ingenioasă, „o serie de mijloace întrebuinţate cu socoteală în vederea unui scop, ceva care se apropie de o stratagemă, de o şiretenie". Acesta e sensul pe care i-1 da Platon în al său *Gorgias.* Alteori, pentru aceeaşi noţiune, se întrebuinţează cuvîntul „taumata".

Nu mai e vorba de ceva alcătuit în sensul naturii, ci ceva neaşteptat, paradoxal, contrar firii, ceva secret şi invizibil. La început, această nouă construcţie ia forma fiinţelor vj'j. Din „taui-nata", ele devin „avtaumata", automate. Câteodată aceste minunate maşini automate au formă de păpuşi. Aristot povesteşte despre o Venus de lemn şi alte statui care începeau să umble cînd li se vărsa, mercur. Aceste mecanisme erau făcute din frînthii şi din scripete, -altele din roţi de bronz sau fier. Avaau, probabil, un mecanism de ceasornic. Xerxes se servea de caibestanuri — numite măgari —, spre a întinde de la un mal Ia celălalt al Helespontului cabluri care susţineau podurile. Homer vorbeşte de trepieduri miri-

[1] **A. Espinas.** ***Les origina de la technoiogîe,*** **p. 84—85.**
[2] **L. Noire,** ***Dai Werkzeug und seine Bedemung jih die Eutit-kkhtngsgeschichtc des Menschen,*** **p. 277—27S**

culoase „puse pe roţi de aur, care singure se duceau la adunarea zeilor şi singure reveneau 3a locul lor" [1]. Focul şi mai tîrziu maşina cu aburi fac parte din aceste ingeniozităţi ale spiritului uman. Ele presupun o judecata relaţională a fenomenelor şi o tendinţă către ştiinţa teoretică. La început ele au avut, fără îndoială, în parte o origine magică. în timp ce religia se apropie de metafizică, magia păstrează prin practicile ci o tendinţă caire influenţarea cauzală a lucrurilor. Ea tinde să servească prin puterea ei, să acţioneze pragmatic, punînd în relaţie anumite fenomene. „După cum religia tinde către abstract, magia merge către concret. Ea lucrează în .sensul în care acţionează tehnicile, industria, medicina, mecanica noastră. Magia e prin excelenţă o artă de a face... Ea a triiurat materia şi a făcut experienţe reale şi chiar invenţiuni." [2] Este o formă primitivă de ştiinţa, după cum alchimia e precursoarea chimiei, sau farmacopeea populară aceea a terapeuticii ştiinţifice, E greu de susţinut, după cum remarca L. Weber [3], că tehnica nu-şi are şi o origine proprie în nevoile materiale ale omului, după cum e greu de afirmat că magia e anterioară tehnicii sau viceversa. E mai probabil că amîndonă au coexistat şi că si-au împrumutat elemente, şi-au dat concurs în mod reciproc. E neîndoios însă că magia a preparat împreună cu tehnica spiritul ştiinţific modern. L. Weber crede că tehnica şi ştiinţa teoretică şi-au alternat eforturile într-o succesiune ritmică, urmînd o lege pe care el o boteză a celor două stan. Una e a descoperirilor teoretice şî cealaltă a aplicaţiunilor practice.

Dacă privim în tot cursul ei geneza tendinţelor tehnice a omului, putem constata o curbă de evoluţie clara. într-un prim moment, instinctul confundat cu însăşi opera vieţii, aşa cum a arătat H. Bergsoii, creează în chiar corpul animalului structuri şi organe potrivite diferitelor nevoi de adaptare. După aceea, !ntr-o a doua

' **A. Espinas,** ***op. cit-,*** **p- 86—87.**
- **H. Hubert et M. Mauss,** ***Esqume d'une tbiorie generale de le magie,*** **în** ***Melangcs d'histoire des retigions.***
[3] **L. ^C'eber,** ***Le rythine du progres,*** **p. 155.**

fază, omul îşi alcătuieşte din materia anorganica instrumente de lucru care, după cum am văzut, sînt o prelungire a organelor sale. In faza a treia, tehnica îndepărtîndu-se de la mijloacele directe, se fundea?ă pe reiațiuni dirijate între fenomene, construieşte maşini artifjciale, care nu mai sînt în legătură cu corpul nostru. In line, e necesar de deosebit a patra fază în care cons.rucția artificială părăseşte scopul util şi plăsmuieşte opere care nu interesează decît prin semnificația lor. Cînd asemenea opere se pot produce, arta apare. Avem astfel de-a face nu cu o lege a doua stări, cum vrea L. Weber, ci mai degrabă cu o lege a patru stări : adaptare organică, instrumentație proiectivă, tehnică artificială bazată pe relațiiJe dintre fenomene şi care duce la maşină ; în sfîrşit, *construcție pentru construcție,* adică arta. *Arta e oarecum o tehnică ce fi-a uitat scopul.* Nu o mai preocupă decît revelarea anumitor sensuri, cu ajutorul simbolurilor.

Imboldul pentru care cream simboluri poate fi foarte variat. Poate avea drept sursă la început un impuls de ordin religios ori magic, o dorință de a crea obiecte materiale menite să concretizeze ori să supraviețuiască unor forțe sau sîtuațiuni inefabile, inexprimabile, de natură .pur mistică. Alteori, simbolurile pleacă de la o tendință Indică, o nevoie de distracție reprezentînd un joc de imitație, ca o uşurare în momente neacaparate de grija vitală. Alteori ele servesc ca mijloace.de comunicare socială, cum e cazul limbajului. Combinate, aceste năzuinți duc la acea acțiune fabulatorie în care omul visează marile viziuni mitologice ale realităților presimțite dincolo de simțuri. Poate fi vorba de asemeni de acea acțiune fabulatorie aşa de obsedanta la copiii care-şi spun singuri poveşti în care cred, sau la oamenii primitivi, sau la unii romancieri care trăiesc cu eroii lor ca într-o societate autentică. Rostul principal al simbolului însă e acela de a acorda sensuri lucrurilor. Simbolul poate fi obiect, cuvînt, insignă, sunet, culcare, formula chimică ori matematică.

Totuşi, simbolul trebuie deosebit de semn. Acesta indica o expresie convențională, aplicată unui lucru în vederea unui ; numit înțeles pe care voim să i-l dăm.

între simbol şi lucrul ori fenomenul pe care vrea să-I exprime, nu este numai o legătură arbitrară, convențională, impusă doar printr-o înțelegere comună. Simbolul e şi semnificația *de analogie,* de afinitate între forma pe care o reprezintă şi obiectul reprezentat. O culoare aleasa pentru un steag, un pseudonim, o insignă a unei societăți sportive nu sînt decît semne. între ele şi obiect nu e nici o legătură naturală. Cînd vreau să simbolizez însa ideea unei fericiri pătată de suferințe spunînd că orice trandafir nu e lipsit de spini, între formă şi fond e un raport de analogie.

L. Brunschwig cu dreptate spune ca simbolul se opune semnului prin aceea ca el posedă ojjuterc internă de reprezentare. Deosebirea a fost văzuta, înainte, de către Hegel. Semnele sînt alese la întîmplare. Intre ele şi obiectul semnificat nu e nici o legătură organică. Alegerea semnului e arbitrară şi impusă prin convenție. Formulele din chimie ori algebră nu sînt simboluri, ci doar semne. între ele şi noțiunea exprimată nu se poate stabili nici un fel de analogie. Totuşi prin repetiție şi obişnuință, prin experiența sociala şi tradiție istorică, semnele se apropie de obiectele pe care le exprimă într-atît încît se încorporează lor, stabilesc cu ele legături aşa de strînse, încît cu timpul devin simboluri. .Sint, dacă vreți, parveniții din lumea simbolurilor, dat nişte parveniți care şi-au cîştigat titlurile lor şi şi-au făcut situație astfel, încît au şters ceea ce era contingent şi arbitrar în originea lor. S-ar fi putut întîmplă, de pildă, ca Isus, în loc să fie crucificat, să fi fost spînzurat. înecat sau asasinat prin orice altfel de supliciu. Condițiile istorice ale timpului i-au fixat supliciul aplicat de romani sclavilor. Crucea, aşadar, nu are prin ea însăşi nici un sens simbolic, dar istoria i l-a dat. Astfel, crucea devine pentru creştini simbolul unui Dumnezeu care moare ca să salveze oamenii prin sacrificiul sau, în aşa fel încît trebuie făcută o analiza critica spre a constata că nu e nimic analogic în ceea ce s-a numit simbolul crucii. De asemeni, porumbița cu ramura de măslin în cioc, care a venit pe arca lui Noe, a luat sensul simbolului păcii, fiindcă vestea sfîrşitul potopului şi al furiei lui Iehova, dar nu era în fond, prin ea

însăşi, mai simbolică decît crucea."[1] Astfel asociaţii strînse şi repetate de generaţii transformă simple semne în simboluri. La început, ele nu oferă nici o analogie ou lucrul reprezentat. Dar din cauza strînsei lor legaturi, o anumită semnificaţie psihologică apare. Culorile unui drapel nu conţin un sens special pentru caracteristica unei naţiuni. Cu timpul însă ele se confundă cu naţiunea reprezentată, devenind simbolul acesteia.

Unele analogii pe care le exprimă simbolul sînt evidente şi uşor de prins de către oricine. Altele sînt cu mult mai indirecte, indică corespondenţe ascunse nebănuite, care nu se pot prinde cu uşurinţă. în aceasta stă misiunea poeţilor şi a artiştilor ; de a ne indica raporturi de analogie pe care noi nu le vedem.

Cuvintele, considerate izolat, cînd exprimă direct o noţiune, sînt mai degrabă semne decît simboluri. De cele mai multe ori însă ele exprimă figurat esenţa unui fenomen ori a unui obiect. A gîndi se exprimă la origină prin cuvîntul a cîntari (pensare), a înţelege prin a prinde sau cuprinde (comprehendere) ; noţiunea de simplu prin imaginea unui obiect cu o singură cuta (simplex) etc, etc. Cuvintele exprimă în fond, prin metafore, analogic sensul unei acţiuni. In această privinţă, ele au fost simboluri. Convenţia socială precizează, cel puţin pentru o epocă dată, înţelesul cuvintelor. El se fixează, se sclerozează. Puterea de expresie a limbajului scade.

Bergson a arătat cum cuvintele destinate a exprima concepte sociale nu pot indica nuanţe ori stări în devenire. El cere ca sensul să iasă din utilizarea cît mai simbolică a raporturilor dintre cuvinte, sau din întrebuinţarea imaginilor luate prin comparaţii din toate domeniile gîndirii, adică a simbolurilor.

Prin evoluţia sa semantică, o limbă schimbă mereu sensul simbolic al cuvintelor. Dar mai ales prin producţia literară, poetică, prin care scriitorii forţează analogiile uzate, le depăşesc, indică altele noi, le înmulţesc

[1] **G. Dumas, *La symbolisation,* în *Trăite,* voJ. IV. E. Cassirer nu face această distincţie necesară între simbol ţi semn; v. *Philosopkie der symboliscben Vormen.***

şi prefac complet materialul simbolic al unei limbi într-un moment dat. Acelaşi lucru şi cu simbolurile pe care le reprezintă culorile ori sunetele. Sensurile uzate sînt părăsite. Noi asociaţii, noi analogii le iau locul. Alte raporturi de asemănare sonoră ori vizuală se stabilesc şi puterea de exprimare a materiei artistice se îmbogăţeşte necootenk.

După cum ingeniozitatea practică a „construcţiilor-instrumente" perfecţionează confortul vieţii practice, tot aşa inventivitatea „construcţiilor-simboluri" rafinează la infinit multiplicarea relaţiilor de analogie intre lucruri şi fenomene şi ţese o reţea fără sfîrşit de expresiuni a unei realităţi, care creşte şi ea o dată cu mijloacele ei de exprimare.

Nu e vorba aici, bineînţeles, de concepte sau de noţiuni cu caracter logic ori ştiinţific. Acestea sînt ori semne, ca în algebră sau chimie, ori noţiuni abstracte a căror natură se sprijină pe un mecanism de subsumare şi de generalizare, nu de analogie, de prindere a sensului prin comparaţie, ca în cazul simbolurilor. Din toate construcţiile artificiale, arta nu se interesează astfel nici de instrumente, nici de semne, nici de concepte. Ea reţine numai simbolul, cu puterea lui de indicare a unui sens sprijinit exclusiv pe analogie. Şi iarăşi trebuie adăugat că această revelaţie a unui raport de analogie nu e descoperită în natura simbolului prin operaţii de raţiune discursivă, ca în judecăţile cunoscute în logică sub numele de judecată de analogie, ci imediat, implicit şi nemijlocit, pe oale intuitivă. Judecăţile de analogie descopăr treptat relaţia de asemănare ; simbolul o prinde prin *revelaţie* instantanee.

Din punctul de vedere al valorificării, criteriul de apreciere al instrumentelor e în funcţie de mărimea serviciului adus, de gradul de soluţionare al unei nevoi. **TOT** acelaşi e şi criteriul ce trebuie aplicat semnelor ori conceptelor ştiinţifice, care urmăresc, fie chiar sub forma căutării adevărului sau a verificării unei ipoteze, tot un interes, mai mult ori mai puţin practic. Criteriul de valorificare al simbolurilor nu poate fi altul decît gradul de perfecţionare al semnificării, adică desăvârşirea construcţiei, considerată în ea însăşi, independent

de orice folos adus. Ceea ce ne interesează în acest gen de coinstrucţiune e grija ca ea să fie bine făcuta, exact executată, complet realizată în sensul intenţiei iniţiale sau al voinţei de formulare.

Care e natura reacţiumî afective pe care o avem în prezenţa unei situaţii artificiale ?

în faţa elementelor naturii, sînt posibile următoarele trei sentimente : concupiscenţă (nevoia de apropiere, de posedare), atracţie, repulsie. în faţa unui fel gustos de mîncare, a unui obiect folositor sau plăcut, a unui instrument de munca, a unei femei frumoase, tendinţa noastră este de a ni le însuşi, de a face din ele proprietatea noastră, cu drept de uz şi abuz.

Pentru un om sau un animal plăcut, graţios, vom avea sentimente de atracţie, adică de apropiere faţa de fiinţa ori soarta lui. De asemeni, pentru o fiinţă răufăcătoare sau dizgraţioasă vom nutri o atitudine de evitare, de repulsie, o nevoie de îndepărtare a acestei fiinţe din vecinătatea noastră.

Apropiere, atracţie, repulsie, iată cele trei atitudini pe care le luăm în raport cu natura înconjurătoare. Nimic din toate acestea în contactul cu o situaţie artificială, în faţa ficţiunii, tendinţele noastre nu sînt în erecţiune, ele nu reacţionează angajînd sistemele de apărare, de luptă, pe care conduita noastră obişnuieşte sa le ia ori de cîte ori are de-a face cu fiinţe sau obiecte reale. Vigilenţa noastră vitală nu e trezită, nu c provocată Ia o atitudine necesară şi potrivită intereselor noastre de conservare ori prosperare. Urgenţa biologică nu e alarmată. Mecanismul psihologic e acelaşi ca în prezenţa unei iluzii, pe care o recunoaştem ca atare.

Observaţi un cîine care întîlneşte un alt cîine. El devine numaidecît agresiv sau curtenitor. Instinctul său de conservare s-a alarmat şi a luat atitudinea cuvenită. Observaţi acelaşi cîine cînd se priveşte în oglindă. La început, el poate crede că are de-a face cu un alt animal care-i seamănă şi poate latră. îndată însă el îşi dă seama că se găseşte în faţa unei ficţiuni, lătratul încetează şî atitudinea lui devine imediat indiferentă şi potolită. Ce s-a întîmplat ? Mobilizarea forţelor agresive a încetat în faţa aspectului artificial al propriei sale icoane. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu noi. Ori de cîte ori se înlocuieşte obiectul cu imaginea lui, reacţiunea noastră îşi pierde virulenţa. Agresivitatea ori simpatia sînt scăzute pînă către o stare afectivă aproape neutră. Sîntem ca un om satul în faţa unei mese bune, ca un bolnav iremediabil în faţa unor probleme active, ca un bogat în faţa averii. Emoţia căpătată de la o producţie artificială nu mai e în raport decît cu felul sau calitatea procedeului întrebuinţat. Chiar în raport cu conţinutul, ea poate avea intensitatea unei emoţii propriu-zise.

Nietzsche a putut să spună ca „obîecţiunile mele contra lui Wagner sînt fiziologice ; respir cu greutate, piciorul meu se supără şi se revolta ; stomacul meu protestează, de asemeni, inima, circulaţia sîngelui, viscerele. Corpul meu în întregime cere muzicii o uşurare ; ca şi cum toate funcţiunile animale ar trebui accelerate prin ritmuri uşoare, îndrăzneţe..., ca şi cum viaţa de aramă şi plumb ar trebui să-şi piardă greutatea sub acţiunea melodiilor aurite, delicate şi dulci ca untdelemnul". Dar Nietzsche, probabil, se înşela. Cercetări mai atente au arătat că toată întovărăşirea organică descrisă de W. James în cortegiul unei emoţii obişnuite lipseşte tocmai din emoţia artistică. Evident, cînd asistăm la reprezentarea unei tragedii, nervii noştri pot fi puternic zguduiţi. Dar emoţia căpătata prin arta dramatică nu se poate compara cu stările afective obţinute în contact cu celelalte arte. Spectacolul dramatic se apropie de viaţă. într-o privinţă e chiar un crîmpei de viaţă care se desfăşoară dinaintea noastră. Elementul simbolic al ficţiunii e aproape înlăturat. Vedem aievea în faţa noastră oameni zbuciumaţi, suferind. Conştiinţa ficţiunii se pierde uşor, şi identificarea cu viaţa reală ne poate da emoţiuni propriu-zise. în schimb, artele particulare (desprinse din dramă, care, la origine, le cuprinde de-a valma pe toate), arta plastică, dansul, muzica, poezia nu ne pot zgudui ca situaţiile naturale din viaţă. S-au făcut cercetări experimentale asupra emoţiei muzicale. Efectele produse ţin mai mult de intensitatea sunetelor, decît de formele artistice în care

ele sînt legate. Excitaţii produsa de ascultarea unei bucăţi muzicale, aşa cum au dovedit-o experienţele lui Fere, Binet, Weld, prezintă o modificare organică şi cenestezică de mică importanţă. Funcţiunile fiziologice se păstrează în ritmul lor normal. Viscerele noastre nu se frăm&ntă în mod deosebit, aşa cum pretindea Nietzsche. Tonalitatea afectivă pe care o simţim în audiţia muzicală nu e determinata de senzaţii organice ca la celelalte emoţiuni. „Calitatea propriu-zis muzicală a plăcerii muzicale nu pare a se înscrie în organism prn urme care să poată fi citeţe."[1] Dacă muzica care e cea mai afectiva dintre arte, nu produce în noi o prea mare modificare cenestezică, cu atît mai puţin alte arte, ca pictura, dansul ori poezia.

Adevărul e că furtuna afectivă nu poate fi stîrnilă de o situaţie artificială, de al cărei caracter fictiv sîntem conştienţi. Atitudinea noastră subiectivă la o situaţie artificială obiectivă se traduce prin aceea că sentimentul aparenţei ne apare ca un fel de corelat al sentimentului de realitate. Sufletul nostru e împărţit din acest punct de vedere în două jumătăţi : una crede în realitate şi lucrează ca atare, o alta exclude categoric realitatea. Meinong a arătat ca exista judecăţi perfecte formulate din punct de vedere logic, dat cărora le lipseşte credinţa în existenţa lor reala. El le numeşte „Annahmen". Tot aşa în faţa percepţiei stă iluzia, în faţa sentimentului real, sentimentul ideal, in faţa dorinţei proprii dorinţa fantezistă etc.[2] Sentimentul ficţiunii se opune sentimentului serios. Max Dessoir crede că sentimentul artificiaJităţii e datorit unui alt fenomen. Percepţia e o reunire de mai multe feluri de senzaţii, care se completează unele pe altele. Masa din faţa mea există în mod real, fiindcă pot nu numai s-o văd, dar şi s-o pipăi, s-o aud răsturnîndu-se etc. Un simţ controlează pe celălalt ca să confirme o existenţă reală. Dar o masă pictată se adresează unei singure senzaţii : aceleia vizuale. Eu nu pot s-o pipăi, nici s-o aud. O stafie pot numai s-o văd. N-o pot simţi şi

[1] **H. Delacroix, *Psychologie de Pari,* p. 110.**
[2] **Witasck, *Allgemeinc Aestet'tk,* p. 111—112.**

cu celelalte simţuri, care, completînd datele vizuale, completează şi verifică în acelaşi timp realitatea existenţeî.

Faptul însuşi că fiecare artă se adresează unei singure senzaţii îi şi dă caracterul de ficţiune[1]. O reprezentare rămîne mai unilaterală, mai mărginită, mai săracă decît o percepţie. Fireşte, şi sentimentul pe care reprezentarea îl trezeşte e mai fad, mai clorotic, mai puţin impetuos ca acela pe care-l provoacă o percepţie. De aceea, nu numai noi, spectatori sau contemplatori de ană, avem stări emotive mai puţin violente, dar chiar creatorii, a căror răceală sufletească e cunoscută, nu se pot „ambala" prea mult pe ficţiunile imaginaţtei lor.

Atunci, care e natura plăcerii pe care construcţia artificială o trezeşte în noi ?

De la Schopenhauer încoace, s-a vorbit mereu de scninătatea contemplaţiei. Aceasta se ridică la o stare *vz*cină cu extazul. Eliberaţi de orice greutate care să ne apese, emoţia artistică ne dă o impresie de plutire eterica în sfere separate, deasupra a tot ce e pămîn.tesc, meschin, vulgar.

Dezbrăcată de metaforele sale cam metafizice, în linii generale, aceasta descriere a plăcerii estetice e justă. Sentimentul de uşurare, de seninătate şi eliberare e datorit faptului că ficţiunile permit suspendarea urgenţei vitale. Plăcerea estetică nu provoacă în noi nici o atitudine interesată. Ea nu invită la fenomene de reacţiune, nu angajează nici o acţiune, anulează deci once fenomen de voinţă. Cu drept cuvînt susţine Schopenhauer că arta paralizează voinţa, adică fenomenul tipic de afirmare al vieţii. Nici una din problemele biologice nu e pusă în acel moment. Eul nostru, el însuşi, nu are de luat nici o atitudine, fiindcă absolut nimic nu-l ameninţă. Artificialitatea ne dă o perfectă securitate. Orice frică, orice grijă, orice ambiţie e suspendată. E nefiresc ca ficţiunile să ne tulbure în existenţa noastră. Nimeni nu se teme de manechine ori de păpuşi. Fantomele pe care le ştim că sînt fantome nu ne pot

[1] **Max Dfssoir, *Aesthttik,* p. 38.**

nelinişti. E adevărat că adeseori uităm conştiinţa *tic-ţiunii* şi ne confundăm cu opera de artă ca şi cum ar fi reală. Dar aceasta e mai rar şi în orice caz e o chestie de tipologie. După cum a arătat R. Miiiler Freienfels, există doua feluri de contemplatori **i** unii care rărnîn spectatori separaţi, „Zuschauer", punînd o distanţa între ei si operă, o stapînire de sine critica rEie, şi alţii „Mitspieler", care participă, se confundă cu conţinutul emotiv al operei contemplate. Rareori sînt chiar şi aceştia complet lipsiţi de sentimentul că se afla In faţa unei iluzii provocate,

De obicei, oamenii simpli, naivi, lipsiţi de cultură estetica, deci aceia care nu cunosc specificul trăirii estetice, sînt înclinaţi a se lăsa confundaţi cu „subiectul" operei şi au sentimentul că trăiesc aievea conţinutul ei. Aceştia nu execută o judecată estetică. Arta, spune acelaşi R. Miiiler Freienfcls, începe atunci cînd încetează „ce" şi apare „cum" ; atunci se iveşte în noi o preocupare de a aprecia modul de realizare al construcţiei, procedeul folosit.

Lipsită de obiect în ce priveşte reacţiunea naturală şi interesata, fiind pusă în faţa unei situaţii iluzorii, emoţia estetică se întoarce de la considerarea fondului real inexistent la un fel de *curiozitate* asupra formei, asupra procedeului, asupra modului şi mijloacelor de concepţie şi de execuţie a construcţiei. Degajată şi indiferentă la fascinaţia finalităţii interesului vital, care n-a putut fi trezit de o pură imagine, ea cîmăreşte şi descompune prin analiza construcţia în sine si mecanismul ei. Conduita estetică deosebeşte elementele şi combinaţia 1°J_noutatea premiselor puse şi ingeniozitatea soluţionării. Opera de artă devine o problemă. Problemă de construcţie pentru creator, problemă de înţelegere a drumului parcurs şi a mijloacelor întrebuinţate pentru contemplator.

Arta c triumful mijlocului şi neglijarea scopului. E o operaţie de finalitate întoarsă, în care scopul devine mijloc. Ceea ce interesează e realizarea: aceasta e posibila numai cînd mijlocul se transforma el însuşi în scop. Dar orice fiinţă vie, chiar cele minate de simple tropisme, sînt animate de tendinţe, adică de proi*:-



ţiuiii către scopuri. Numai arta reuşeşte să paralizeze pentru o clipă obsesia finalistă, preocuparea de ţel, de ajungere, de atingere a unei dorinţe sau a unui proiect- A nu te mai gindî la ce urmăreşti, ci numai la cum urmăreşti, e o slăbire fiziologică. A pierde din vedere scopul, a te opri in drum spre a desăvîrşi mijlocul înseamnă a debilita dinamismul vital. A realiza scopuri prin mijloace oarecare este obiceiul politicii, al economiei sau moralei. A servi un scop numai cu mijloace grele, ingenioase sau subtile este conduita esteticii. în sport, în politică, se poate realiza arta dacă se întrebuinţează mijloace elegante. Un om care doreşte să facă avere sau să ajungă poate fi util biologic. A reuşi estetic în viaţă înseamnă a-şi *alege* mijloacele. Astfel, arta subordonează scopul mijlocului. Mai bine deloc, decît în condiţii mîte, îşi zice estetul în faţa celui mai interesant avantaj. înlăturarea finalităţii nu e ^posibilă decît fiindcă se urmăreşte o creaţie artificială.

Neglijenţă faţă de altă ţintă, preocuparea estetică se întoarce asupra perfecţionării construcţiei. Ea situează în diferite ranguri reuşita mijloacelor de creaţiune care duc la opera de arta. Valoarea instrumentelor e gradul serviciului adus. Valoarea construcţiei estetice e gradul de ***izbutire*** al rezultamlui ultim obţinut prin execuţie, faţă de problema pusa, faţă de intenţia iniţială a creatorului. Există totdeauna între o serie de premise artistice şi desâvirşirea lor concretă, ultimă, un decalaj. In drum spre realizare, se pierde totdeauna ceva. Intre ierna propusă şi reuşita finală sînt o serie de grade, înăuntrul valorii estetice, care e izbutirca integrală, putem stabili o serie de ranguri care pot merge de la ***raUrea*** totală la reuşirea integrală. Plecînd de la gradul minim, în care realizarea e aproape nula, aceste trepte către desăvîrşire poi fi :

a) *ratarea :* rezultatul final e cu totul altul decît premisa iniţială de la care s-a pornit. Diferenţa între produsul ultim şi intenţie n-are un caracter sintetic. Opera obţinută n-are nici o legătură cu ceea ce s-a voit ca realizare. Ea c complet eterogenă în raport o> punctul de plecare.

b) *aproximația.* în acest caz, sinteza obținută conține o serie de elemente eterogene, altele rămînînd însă de esența primelor intențiuni. Procesul de alterare între datele temei alese şi acela al rezultatului obținut nu e total. Un sentiment de înrudire, un aer de familie persistă.

c) *reuşita.* Aici legătura sintetică între elementele care au servit la concepție şi produsul final căpătat se realizează strict. Sentimentul pe carc-1 avem e acela de succes, de achitare justă si onorabilă a sarcinei luate. Realizarea e conținuta aproape total în datele concepției.

d) *perfecțiunea.* E o realizare totală, în cele mai mici detalii, în aşa fel, încît sentimentul pe care-1 avem ne indică parcă o depăşire peste misiunea propusa, o întrecere chiar a voinței prime de a înfăptui în toate aspectele ei problema pusă.

Contactul afectiv cu fiecare din aceste trepte ale plăsmuirii ne dă o seric graduaîă de plăceri. Pe lîngă elementul de eliberare senină față de grijile vieții, plăcerea estetică cuprinde un altul, care e legat de acele diferite trepte ale perfecțiunii. Ratarea ne dă un sentiment penibil de dezarmonie, anarhie şi neputință, aproximația, unul de insuficiență, de eroare, de putere relativă ; reuşita, un sentiment de echilibru, de justețe, de normalitate; perfecțiunea, unul de entuziasm, de îneîntare şi triumf.

Aceste plăceri graduale nu le putem avea în raport cu un aspect frumos al naturii. Mai întîi fiindcă frumosul natural nu ia niciodată aspectul de problemă constructivă. Nu cunoaştem nici autorul, şi cu atît mai puțin tema de realizare pe care şi-a pus-o. Nu putem să ne dăm seamă de gradul de realizare pe care a reuşit să-1 obțină. Frumosul natural nu poate da loc la judecați_ de valoare, deoarece comparația între voința inițială şî [zbutirea finală, care singură asigură rangul valorii estetice, e un proces hărăzit numai construcțiilor artificiale. Ceea ce e dat şi nu făcut de mîna cuiva nu poate suferi aprecierea valorificatoare, care e rezervată muncii, talentului şi sforțării omeneşti. Valoarea estetică se stabileşte după gradul de apropiere între o

voință şi un rezultat. Natura n-arc nici intenție, nici voință şi nu lucrează după un finalism conştient. Nu se poate judeca estetic decît un fenomen care se punpe acest teren, care urmăreşte acest punct de vedere şi care are sa fie judecat după ceea ce a voit. Criteriile care stau la baza valorilor estetice, etice, religioase sînt aprecieri omeneşti, pentru opere omeneşti. Natura nu urmăreşte nimic din toate acestea. A o judeca rotuşi după tabla noastră de valori înseamnă a o antropomorfiza.

Situați pe acest mod de a vedea, problema raporturilor dintre frumosul natural şi cel artistic devine clara. Nu există — o repetăm — decît un singur fel de frumos acela creat de construcția artificial omenească, frumosul realizat prin artă. Cînd judecăm totuşi un aspect frumos al naturii, noi împrumutăm elemente din educația noastră artistică, pe care le aplicăm naturii. Categoria de frumos n-ar fi existat dacă n-ar fi existat arta. Un copil crescut undeva într-o insulă sălbatica, fără să fi văzut niciodată o operă artistică, n-ar fi în stare să aplice acest criteriu unui superb asfințit de soare sau unui uragan grandios pe ocean. Tot cu elemente luate din arta se judecă şi natura. De aceea, sentimentul naturii e un fenomen de civilizație înaintată. Primitivii, oameni simpli, needucați artistic n-au mei un fel de admirație pentru peisajele fermecătoare ale naturii.

Odată, înir-o excursie la Cheile Bicazului, înainte de a ajunge la locul cel mai frumos, am întrebat pe un țăran din partea locului dacă peisajul e frumos. Mi-a răspuns". „ Ce să fie frumos ? Chietre ! Nici n-ai unde paşte oile." Punctul de vedere primitiv e ori utilitar, ori mistic. Țăranul de la Bicaz nu văzuse în viața lui mei o cromolitografic, fiindcă dacă ar fi văzut-o ar fi avut poate un început de punct de vedere estetic. E de o adîncă semnificație butada în aparență paradoxală a lui Oscar 'vi'ilde care pretinde că natura copiază arta, şi nu invers. Xu vedeți cum peisajele seamănă de o bucată de vreme cu tablourile d-lui Corot *r,* spunea el. La început a fost arta şi apoi a venit concepția naturii ca o operă de artă, ca o construcție

care presupune punctul de vedere artistic. Criteriul estetic a fost inventat pentru a judeca reuşita unei optre artificiale. Pe urmă, nelegitim, printr-o forţare metaforică a lucrurilor, s-a aplicat naturii. Dar contemplaţia naturii ca o operă de artă e un produs social, o forma de cultură.

Criteriile instinctive, naturale, pentru aprecierea frumoşii.! ui nu sfiit estetice. In limba franceză, „une b<-l-h femme" nu înseamnă o femeie frumoasă, ci c femeie voinică, zdravănă, bine dezvoltată. Un animal frumos e un animal crescut bine, mare, sănătos. Frumuseţea naturala înseamnă prosperitate fizică. Ii a se reduce la ceva normal. în artă însă un om urit, u;i cal schilod, un tip degenerat pot fi teme pentru tablouri de înaltă valoare artistică. Menţinîndu-se in cadrul biologic, frumosul natural poate stîrni atitudini de concupiscenţă, de atracţie ori de repulsie. Dar acestea, după cum am văzut, nu sînt sentimente estetice.

Judecăţile de valoare se stabilesc în artă şi în natură după criterii aproape contrarii. Frumuseţea naturală e prea puţin interesantă în artă. lia e indiferentă preocupării estetice. Din contra, un lucru urît în natură pL-ate deveni frumos în artă. Rodin a exprimai clar acest lucru. „Lumea vulgară îşi închipuie bucuros că ceea ce judecă ea ca urît în realitate nu constituie o materie artistica. Ea ar vrea sa ne interzică ceea ce îi displace ori o ofensează în natura. E o eroare profundă : ceea ce se numeşte în mod comun urît în natură poate deveni în artă o mare frumuseţe. în ordinea lucrurilor reale se numeşte urît ceea ce e diform, nesănătos, ceea ce sugerează ideea bolii, a debilităţii M a suferinţei, ceea ce e contrar regularităţii, semn si condiţie a forţei ; un ghebos e urît, mizeria în zdrenţe e urîtă. Urîte încă sînt sufletul şi conduita omului imoral, a omului vicios şi criminal, a omului 'anormal care strica societăţii, urît sufletul paricidului, al trădătorului, al ambiţiosului fără scrupule. Dar cînd un mare artist sau un mare scriitor se preocupă de una sau alta din aceste urîţenii, el o transfigurează... cu o singură

lovitura de baghetă magică el face din ea ceva frumos

Astfel arta salvează sentimentele naturale de repulsie în faţa urîtului, transformîndu-le în atitudini de interes artistic. Ceea ce în cadrul naturii ne-ar produce dezgust, în construcţia artistică ne atrage atenţia şi ne captivează pentru felul reprezentării.

De altfel, punctul de vedere estetic neconsidcrînd decit artificialitatea, subiectul, conţinutul urît, care e un aspect al naturii, îi rămîne complet indiferent. Benedetto Croce are dreptate cînd spune că singura formă de urît de care are a se ocupa arta e *inexpresivul,* adică ratarea unei opere, aceea ce nu are nimic de exprimat sau care n-a reuşit să ne sugereze ceva. Faţă de un conţinut urit nu se pot avea decît sentimente naturale : milă, indignare, antipatie, oroare şi care pot fi întovărăşiri asociative ale plăcerii estetice, dar nu emoţia estetica ea însăşi. E adevărat însă că urîtul sau ruda sa de aproape, caracteristicul, introduse în artă de creştinism, naturalism şi romantism, sînt mai apte de a fi tratate estetic ca teme decît frumosul banal, pentru că lasă o margine mai mare imaginaţiei constructive şi sînt mai excitante pentru artist -. Arta modernă, neglijînd raporturile de armonie şi echilibru, care formau preocuparea artei elene şi aceleia a Renaşterii, se aplică mai mult la căutarea caracteristicului, a individualului expresiv. Mu urmează de aici că urîtul trebuie preferat, căutat peste tot, aşa cum a voit naturalismul, care dintr-o imparţială şi aproape ştiinţifică reproducere a realităţii a devenit, cei puţin în opera unui E. Zola sau Maupassant, o viziun; pesimistă a lumii. Prin aceasta naturalismul ş[-a trădat propria sa neputinţă doctrinară : aceea de a copia natura. Lunecînd către o viziune pesimista a lumii, naturalismul a renunţat la o reproducere „tale quale" şi a adoptai o interpretare apriorică.

' H. Rodin, *Van* (Cii*t de Ch. La!o, *Inirtiductiou â l'Estheiique.* p. 110.)

- A se veciM în accmS privinţă studiul nostru *Arta şi urteu'.* in volumul *hilre dou'i lumi.*

Şi pe alte cai s-a evidenţiat divorţul între atitudinea strict estetică şi naturalism. Nu numai pentru motivul că reproducerea fotografică a naturii e imposibilă fiindcă arta se adresează unui singur simţ, pe cînd natura tuturora : un peisaj nu e numai vizualitate, ci şi mişcare (cinematograful rezolvă această insuficienţă), zgomot, miros şi tact; pictura nu lucrează însa decît pentru ochi. Nu numai pentru că artistul nu poate evita interpretările, sublinierea şi exagerarea a ceea ce e caracteristic, prezentînd, alături de aspecte fotografice, altele caricaturale, unde atitudinea sa de falsificare a realităţii în scopul opticii personalităţii sale se evidenţiază. Cea mai grea incompatibilitate între punctul de vedere estetic şi concepţia naturalistă a artei stă, după noi, mai ales în faptul că, voind a copia natura, a-i imita procedeele, naturalismul duce la confuzia cu sentimentele naturale de concupiscenţă ori repulsie. Sforţîndu-se a reproduce exact în toate detaliile, cu fidelitate fotografică, un colţ de viaţă, artistul naturalist tinde şi cîteodată izbuteşte să suprime conştiinţa iluzionară, sentimentul de ficţiune, de artificialitate, care anulează pornirile vitale. Urmează atunci acea uitare a caracterului aparent şi apoi o contopire cu realitatea, o fascinaţie care ne dă impresia unei trăiri aievea. în locul seninătăţii avi tale, în locul curiozităţii faţă de procedeu şi reuşită — cele două elemente ale plăcerii estetice —, năvălesc în sufletul nostru sentimente naturale de poftă, de simpatie, de ura etc, ca şi cum ne-am afla în faţa vieţii brute, reale, neprefăcute de artă. în cazul descrierilor ori prezentărilor pornografice, orice contemplaţie de ordin artistic dispare şi invazia instinctului sexual, cu toată violenţa ei, cu tulburările sale fiziologice, cuprinde în întregime sufletul. Arta pornografică serveşte ca material biologic un scop cu totul străin artei propriu-zise.

Formula naturalistă, care părăseşte legile de prefacere şi îndepărtare a datelor brute, care crede că * prezentarea materialului crud, nativ, cu cea mai mare fidelitate, nu poate servi misiunea metodei estetice. Arta urmăreşte transfigurarea realităţii pentru ca stimularea afectelor provocate de stări naturale să fie cît mai îndepărtată, cît mai indirectă. Elementele naturii trebuiesc desfigurate ca sa nu mai poată fi recunosetite şi deci să nu mai aibă asupra noastră nici o influenţă directă. Scăpaţi de influenţa lor interesul şi atenţia noastră să se îndrepte asupra mecanismului constructiv şi asupra gradului lui de reuşită.

Iată de ce artiştii, ca şl criticii de artă se menţin în faţa operei de artă, cu toată răceala necesară, lipsiţi de orice fel de sentimentalism, disecînd cu senină curiozitate problematica edificiului realizat şi soluţiunîle întrebuinţate. Cu multă dreptate spune Paul Valerv că sentimentalismul e frate bun cu pornografia. Caderea pe panta duioşiei e o vină tot aşa de mare pentru artist ca şi cultivarea în artă a libidinozitaţii. E aceeaşi cultivare a sufletescului frust, aceeaşi lipsă de prefacere prin gust şi măsură. „Sentimentul fierbinte şi cordial e totdeauna banal şi inutilizabil... Artistul e pierdut cînd devine om şi începe să simtă", ne anunţă Thomais Mann. Iar Balzac remarcă : „a simţi în mod prea viu în momentul în care trebuie să executăm înseamnă insurecţia simţurilor contra creaţiunii". Şi marturisirile artiştilor se pot înmulţi la infinit[1]. Le veţi găsî la scriitori, la pictori şi muzicanţi. Cu toţii se arată atenţi şi preocupaţi de modul şi metoda de a construi. în această privinţă formalismul estetic explică o bună parte din secretul artistic. Ceea ce rămîne în opera de artă ca reziduu, ca zgură, ca simbioză parazitară, cu alte cuvinte, ca element brut de natură, se găseşte în conţinut. Tema, „subiectul" e un dat. Numai prin forma în care va fi turnat i se^ va_ adăuga şi o valoare artistică. Numai forma, adică stilul tehnic, contribuţia artificială alungă valorile de conţinut, care pot fi sociale, morale, religioase sau pur psihologice, dar nu estetice.

Refugiată în artificiu, ea rupe legăturile directe cu natura, îndepărtează de la un contact imediat cu rea-

*** Fraza neclară în versiunea originală; ar trebui citit p;.vte : care crede *în* prezentarea... ţn. ed.).**

[1] V. alte citaţii în acelaşi sens în H. Delacroix, *op. cit.*, p. 87.

litatea vitală. Ea purifica, prin abstractizare, într-o zonă indiferentă tendinţele vieţii. E adevărat ca creaţia artistică îţi culege elementele din domeniul naturii. Dar elementele acestea n-au nici o valoare estetică aţît timp cît rămîn izolate. Elementele sînt ale naturii, relaţiile între ele sînt ale artei. Ceea ce interesează deci sînt raporturile. De aceste raporturi, de tipologia si natura lor depinde acea poliarmonie — după expresia lui Ch. Lalo —, care produce efectul artistic. Prezentate anarhic, fără raporturi agreabile între ele si fară o unitate care să le lege într-un principiu unic, ele n-au nici o valoare.

Aceasta nu înseamnă însă că trebuie să se creeze un dualism între formă ţi conţinut, aşa cum au voit formaliştii, îngreuind situaţia esteticii cu inutile probleme. Orice fond îsi cere în mod necesar o anumită forma, care singură îi convine. Orice temă îşi reclamă unica sa tratare posibila. Aceasta nu înseamnă că natura comandă artei, ci numai că fiecare subiect îşi are rezervat un anumit stil de expresie şi că legătura între fond şi formă e indisolubilă şi oarecum fatală. Woifflin, pentru plastică, ca şi H. Riemann, pentru muzică, au arătat în evoluţia istorică aceste stiluri legate de un anumit gen, de anumite procedee tipologice. Formalismul, în orice caz, e mai aproape decît alte explicaţii de natura artificială a artei şi de plăcerea ei specifică, o plăcere eterizată, degajată de preocupări practice, niţel cam fadă, ca orice e lipsit de suc vital, ca orice sentiment produs de ceva ireal, fictiv, dispensai de a lua atitudini interesate. Voluptate care nu reiese din conţinutul elementelor naturale utilizate, ci din alcătuirile lor formale, din raporturile în care se leagă, din figurile caleidoscopice pe care le compun.

Acest sentiment de *indiferenţă vitală* nu se obţine decît în condiţii de saturaţie, de satisfacţie a instinctului vieţii, atunci cînd trebuinţele organice, cele legate de eu şi de ambiţiile sau veleităţile lui, de poziţia noastră practică (în sensul kantian) în lume sînt prealabil asigurate. Iată de cc arta capătă (fiindcă în fond are deja) un caracter de surplus, de lux ; de ce ea nu poate apărea decît la indivizi cu trebuinţe biologice reduse sau la alţii ale căror necesităţi au fost mulţumite. Mai mult, în societăţi în care plăcerea fără violenţă a artei să se fi diferenţiat de celelalte valori, religioase, moralj ori practice, faţă de care în primele faze ale culturii, arta nu e decît un mijloc, pentru a deveni autotelica, adică urmărind propria sa perfecţionare.

Pornita la început ca o plăcere negativă, rezultată din lipsa de ameninţare pe care ceva care nu *s* viu, care nu e natural, nu * ne-o poate da, plăcerea estetică^ pe lîngă indiferenţă vitală, se caracterizează în al doilea rînd printr-o plăcere de triumf relativ sau absolut, adică printr-un sentiment de *stabilire a gradului de izbutire.* Nici acest de al doilea aspect nu e pur la început. După cum am văzut, el se naşte în legătura cu calitatea unei construcţii. Oricine face o casă, un pod, ci mobila o voieşte bine făcută. Această dorinţa are fără îndoiala un caracter utilitar : atingerea scopului pentru care e destinată. La început arta nu c altceva decît o preocupare de ameliorare a muncii depuse. De aici însă urmează analiza şi examinarea felului cum s-a făcut munca diferitelor condiţii de reuşită, aprecierea realizării perfecte. Preocuparea de a face bine, de a construi fără greşeală, grija de procedeu, de ingeniozitate, de învingere a dificultăţilor ivite din rezistenţa materialului, cu un cuvînt, de calitate a muncii, se^desprinde de ideea satisfacerii destinaţiei practice căreia serveşte noua construcţie, pentru a deveni un scop in sine, o realitate cultivată şi îmbunătăţită pentru ea însăşi.

" Probabil greşeală de tipar -. cuvîmul *nu*, prraiiţ în versiunea originalî. duce U un conir.i-«ns, trebuie deci suprimat (n. >J.J

CAPITOLUL VIII

RELIGIA SAU ELIMINAREA DETERMINĂRII DIN EXISTENȚĂ

Dîn capitolele precedente s-a văzut, mai întîi, cum funcționează mecanismul psihologic, ca şi acela al organizării sociale umane, al moralei şi al artei, rupînd continuitatea naturii prin reacțiuni inhibitive, prin obstacole spirituale, formînd construcții, suprastructuri, pe care le opun acesteia.

Totuşi, atk structura psihică umană, care păstrează în ea reziduuri de comportări zoologice, ca şi societatea care, în forma ei primitiva, prezintă încă oarecare analogie cu colectivele hîmenopterelor, cît şi etica, care nu poate sacrifica complet raportul de forță, toate acestea nu rup orice contact cu ordinea naturală.

_ Față de aceste funcțiuni spirituale, fenomenul religios s-ar părea_ că se înfățişează în cea mai completă opoziție cu_ ordinea naturală. Prima sa înfățişare, prima sa caracteristică ne apare prin această opoziție drept complet_ absurdă. Cine priveşte, din punct de vedere strict vital, practicile rituale ale triburilor primitive bazate pe schingiuiri, pe mutilări, pe autodafeuri, feluritele suferințe ale ascezelor, sacrificiile colective de vieți _ omeneşti, procedurile anumitor culturi religioase trebuie să aibă o impresie de-a dreptul de absurd.

Oprindu-se la această primă înfățişare şi refuzînd să intre mai adînc în semnificația fenomenului religios, adepții religiei naturale din sec. al XVIII-lea, ca şi simplii atei, au denunțat monstruozitatea anumitor rituri ca pur şi simplu odioasă. Confruntate cu logica biologică, moravurile unora dintre religii pot apărea ca demențe colective, ca crize de isterie socială, menite a înăbuşi ori a suprima peste tot viața[1]. $i totuşi, cum se va vedea mai departe, pe căi cu mult mai subtile decît acelea pe care le bătătoreşte natura, religia, cu toate hecatombele ei de sacrificii sîngeroase, nu e numai o operă de continuă şi uriaşă sinucidere, ci şi o sprijinitoare stenică a energiei sufleteşti, a tendințelor psihice care se îndepărtează de poruncile directe, automate ale mediului sau ale forțelor instinctive. Varietatea imensă a interpretărilor date fenomenului religios (un cercetător german cu răbdarea caracteristică rasei a numărat 600 de definiții) nu scade semnificația concluziilor generale, care, toate, duc la acest sens. Religia are astfel o semnificație rațională. Numai că, asemenea doctrinelor care urmăreau să descopere esența fenomenului etic, diferitele filozofii religioase se agață de cîte un aspect parțial, ridicîndu-1 cu bunăvoință sistematică la rangul unui fenomen primar. O scurtă trecere în revistă ne va lămuri.

Determinarea faptului religios poate porni de la un punct de vedere subiectiv, psihologic, considerînd priveliştea sufletească a zbuciumului interior prin introspecțiune ori prin mărturiile marilor eroi ai vieții mistice. Sau, adoptînd un punct de vedere obiectiv, sociologic ori etnografic, scrutează şi interpretează ceea ce se vede în afară, organizat în instituții, în cultura ori în practici rituale. O serie de definiții ale faptului religios pleacă de la primul punct de vedere. Sînt doctrine cu caracter psihologic ori etic. Să analizăm pe cele mai importante.

[1] **Bergson. *les deux sources de la mnruie et de la relîgion*, p. 105, scrie: „Spectacolul a ceea ce au fost religiile şi a ceea ce mai sînt unele încă e foarte umilitor pentru inteligența umana. Ce țesut de aberații! Inteligenta spune: -e fals» şi raționamentul -e absurd", omenirea se cramponează mai departe de eroare şi absurditate. Şi dacă ar rămîne aici ! Dar s-a vă7.ut cum religiile prescriu imoralități şi impun crime. Cu cît e mai absurdă, ca atita o religie ține un loc mai important în viați unui popor... Acest lucru e surprinzător totuşi cînd ne gîndim că omul se defineşte ca O ființă inteligenta."**

Protestantismul are meritul de a fi introdus în speculația religioasă ideea unei forme interioare de conștiință, a unei frămintări psihice de ordin pur intim. Schleiermacher si în urmă simbolo-fideismul au identificat fenomenul religios cu o experiență a conștiinței noastre în care ar domina sentimentul pur, curățit de orice amestec al rațiunii. Faptul credinței e o luare de contact, printr-o participare afectivă intensă a sufletului nostru cu prezența divină. în ungherele ascunse ale conştiinței se trezesc forme pure de sentiment care în accese de înaltă tensiune psihică pipăie prin adorațiune, prin extaz sau prin fenomene de iubire esența ultimă a existenței divine.

Sentimentul religios principal după Schleiermacher e acela de dependență.

Primatul inimii e o deviza romantica. Schleiermacher, James, cu faimoasa sa „experiență religioasă", j-au dat o formă pregnantă. A simți intens misterul, divinitatea înseamnă a trai religios. înaintea aspectelor religioase obiective, înaintea riturilor si dogmelor de tot felul, un fel de anxietate sacră ne pune în legătură directă cu_ Dumnezeu. Această excitare paroxistică, această euforie lirică, asemănătoare stării poetice şi exprimabile doar muzical, formează substratul de religiozitate, anterior oricărei cristalizări externe, pe care fiecare din noi îl închide în sufletul său. Ea nu poate fi exprimată decît în stări psihologice de afecțiune neamestecată. Credința e condusa de aceste stări sufletești.

în zadar vom căuta din punct de vedere genetic o fază istorică în care această anterioritate a sentimentului față de amestecul rațiunii, prin făurirea de dogme, ori a acțiunii, prin exprimare în cult si rit, să existe. Nu_ vom găsi nicăieri aşa ceva. Etnografii şi antropologii englezi au cercetat pe rînd toate triburile cele mai primitive. în toate părțile fenomenul religios este exprimat prin ceremonii, sacrificii, procesiuni, prin mituri şi credințe, prin forme rituale. Peste tot, rudimente de rațiune intervin spre a da un început de grupare sistematică ori de justificare stărilor de sentiment. Fenomenul religios nu începe decît atunci cînd aceste stări psihice difuze se ohiectivează, se organizează pe deasupra cursului natural şi anarhic al conştiinței printr-o serie de comportări magice, de conduite sacrale, mai mult printr-o serie de mituri, de dogme ori de legende, care oferă credinței un substrat obiectiv.

Psihologic, o asemenea prezentare a esenței religioase sub învelişul afectivității pure e o erezie. Nu există sentiment vid, gol de orice imixtiune a inteligenței. Sentimenul „pur" e o abstracție.

Experiența religioasă sub forma ei exclusivă interioară nu e docit un început, o aptitudine. Realitatea religiei începe de la exprimarea exterioară, fie măcar sub forma personală a rugăciunii. Nimeni nu poate crede şi comunica cu Dumnezeu de unul singur. Credința sa c totdeauna, cel puțin în unele puncte de atingere, comună cu a celorlalți. Chiar experiența mistică aşa de amplu descrisă de James ori Delacroix, după mărturisirile şi analizele autobiografice ale marilor mistici, arata ca aceste stări se încadrează de obicei într-o serie de credințe şi dogme care sînt ale religiei adoptate şi curente.

în orice stare mistică există crîmpeie, încercări de comprehensiune şi explicație a misterului care sînt oferite de rațiune, precum şi justificări ale simțirii proprii, care țin de aproape de facultatea argumentativa-

Experiența religioasă la Schleiermacher constă _ in sentimentul *de dependența,* de atîmare față de divinitate. Mizeria pămînteasca e o parte a esenței divine. Partea e condiționată de tot. Această legătură de subordonare constituie caracteristica principală a intuiției religioase.

Din contra, Hegel crede că religia e o formă de *eliberate.* Sentimentul de libertate care se capătă prin sforțarea omului de a ajunge, de a atinge esența divina ne face să scăpăm de tristeți şi griji, de mizeria şi obscuritatea timpului.

în fond, această interpretare, in aparență contradictorie, se fundează pe constatarea aceleiaşi realități. Schleiermacher priveşte fenomenul religios prin optica negativă a stării religioase, fenomenala, în timp ce Hegel îl priveşte în finalitatea, îu aspirația către divin.

Omul își simte dependența de divin și caută s-o ajungă. E aceeaşi stare sufletească văzută în cele două trepte ale sale.

De la Feuerbach încoace, o altă formă de înfățișare a caracteristicii religioase pe cale psihologică e de rigoare în anumite sisteme de filozofie religioasă. Credința n-ar fi altceva decît proiectarea dorințelor noastre. Speța de credință cu care operează religia e aceea a credinți! după nevoie, ceea ce unii psihologi francezi numesc „croyance par besoin". în forma cea mai trivială, aceasta înseamnă un anumit tîrg „do ut des" cu forțele divine. E sentimentul pe care atîți credincioşi inferiori îl manifestă atunci cînd aprind luminări, dau de pomană şi se roagă ca să-şi poată îndeplini o necesitate sau să-i moară un duşman. în aspect mai evoluat e acea formă de aspirație, de veleitate vagă pe care am dori-o realizată cu ajutorul celui de sus, în stările noastre de nenorocire şi disperare pe care nu le exprimăm direct sub forma unei cereri de beneficiu, ci ca realizarea înconjurata a unei stări de pace şî fericire. Religja ar fi expresia unei finalități dezîderative, asemănătoare aceleia din magie sau din jocul copiilor, cînd mintea plăsmuieşte stări aievea pentru a satisface dorințe ascunse. Oamenii ca şi popoarele pun în religie toate visurile şi aspirațiile lor.

O asemenea explicație se potriveşte mai ales magiei, din care se găsesc întotdeauna fragmente în orice religie. Dar ea nu poate lămuri fenomenul central al religiei, ci numai anumite excrescențe periferice. Dorința poate fi stimulentul indirect al inspirației religioase. Ea se transfigurează după aceea în atîtea construcțiuni încît punctul de plecare rămîne aproape de nerecunoscut. Pentru ca dorința să capete o accepție religioasă, ea trebuie sa evadeze din conştiința, să se transforme în simboluri, în credințe, în dogme, în mituri. în această eflorescentă, ea dispare şi-şi pierde rostul ei inițial.

în rezumat, fără concursul inteligenței şî al acțiunii, stările de sentiment nu sînt decît vagi impulsuri către o dispoziție religioasă, şi numai atît. Ele pot stîrni stări de vocație, pot incita la tulburări interne, din care apoi ies, transfigurate, adevăratele stări religioase.

~^ &pul explicărilor psihologice trebuie menționată şi acțiunea stenica, energetică, care ar trebui să fie rolul religiei după William James sau H. Bergson. Şi W. James se aşaza pe punctul de vedere al „experienței religioase". Privită astfel, această experiența face posibile următoarele credințe ;

1- Lumea vizibilă nu e decît o parte a Universului...

2. Scopul suprem al omului este uniunea intimă cu acest univers ;

?. Rugăciunea, adică comuniunea cu spiritul universului, fie că e Dumnezeu, fie că e o lege, e un act care nu rămîne fără efect: rezultă din el un *influx de energie spirituală* care poate modifica într-un fel sensibil şi fenomenele materiale şi cele sufleteşti. Experiența religioasă mai prezintă încă două caractere importante :

a) o nouă savoare care se adaugă vieții ca o grație pură şi care suscită fie un entuziasm liric, fie un eroism exaltat ;

b) o securitate, o pace interioară care se manifestă în afară prin efuziunile carității

. în asemenea condiții, religia devine nn stimulent bio-^°^î necesar vieții. Ea e „fără contest o excitație fericita, o expansiune «dinarnogenică», care tonifica şi însuflețeşte puterea vitală. Am văzut în mai multe rînduri, cînd am studiat convertirea sau starea de sftntenie, că emoția religioasă triumfă contra unui temperamenr melancolic, dă sufletului răbdarea şi comunică celor mai banale lucruri o valoare, un farmec, o strălucire nouă. E o stare biologică, nu numai psihologică. Tolstoi exprimă un adevăr riguros cînd numeşte credința : '.ceea ce face să trăiască pe oameni»[1] [2].

Astfel religia devine o necesitate vitală prin puterea ei de vivificare stenică. Guyau afirmase demult că stările euforice şi entuziaste sînt foarte apropiate de sentimentul religios, care naşte dîn prea plin de viață, dîn expansiune vitala. Numai că la Guyau religia e o urmare a abundenței vitale, pe cînd James face din ea un remediu contra depresiunii şi a insuficienței.

[1] **V. James, *L'experiencc reltgieuse,* p. 405.**
[2] ***Ibidtm,* p. 421.**

La o concluzie asemănătoare ajunge ţi H. Bcrgson. Religia e pentru el o apărare instinctivă contra ravagiilor nihiliste la care ajunge inteligenţa prin funcţiunea ei critică şi deci depresivă. Inteligenţa ajunge la concluzia inevitabilităţii morţii. Atunci viaţa are nevoie de o susţinere în faţa acestei concluzii disperate. Instinctul creează un sistem defensiv, inventînd prin religie o serie de mituri şi de credinţe care asigură nemurirea şi care neutralizează opera dizolvantă a raţiunii'.

Viziunea energetică a religiei, oferită de James şi Bergson, intră, fără îndoială, mai adine în natura fenomenului religios. Numai că această terapeutică nu trebuie înţeleasa ca o reacţiune naturală, biologică. Religia e o construcţie complexă, care elimină şi protestează contra procesului natural, de incoerenţă şi anarhie. Natura e un haos. *în* această dezordine, cum vom vedea mai departe, raţiunea încearcă să pună o ordine oarecare, construind conceptele, logica, ştiinţa şi filozofia. DaT acestea nu cuprind în sfera lor o serie întreagă de fenomene, pe de altă parte, nu reuşesc să ne creeze stări sufleteşti de absolută securitate morală. Această deficienţă e umplută de religie, care devine un adjuvant al raţiunii, nu un adversar al ei. Ea se opune instinctului, ca şi ştiinţa, făcînd aceeaşi operă.

Alături de aceste tentative de explicaţii cu ajutorul analizei conştiinţei, scrutată introspectiv, se adaugă alte teorii, care caută să definească fenomenul religios prin felul cum se prezintă cl obiectivat în instituţii ţi conduite, aşa cum l-au observat antropologii şi etnografii la popoarele primitive, ori ştiinţa religiilor din comparaţia materialului teologic ori mitic al marilor religii universale.

Una din cele mai curente identifică esenţa religiei cu înfruntarea fenomenului supranatural. Majoritatea religiilor, aşa cum lc prezintă o anumită documentaţie etnografică consacră culte, ceremonii, sacrificii, al căror tîlc e năzuinţa de a înţelege ori domestici lumea de dincolo de simţuri şi realitatea empirica. Incognos-

' **i 1. Ikrxson,** *Iei deux sources d' la muin'.e ei de la rciigwii,* p. 127 si 137.

abilul lui H. Spencer, domeniu inaccesibil înţelegerii omeneşti, comprehensiunii logice >i explicaţiei ştiinţifice, reluat, de E. Boutroux ori de F. Brunetiere drept regiunea de dincolo de ştiinţă, în care aceasta nu mai poate exercita cu explicaţiile ei nici o influenţă, oferă materia cea mai abundentă pentru astfel de speculaţiuni. Religia ar fi o taină, un mister, care nu se poate desluşi. Ea e o eternă enigmă pusă minţii omeneşti în limitele ei neputincioase. întrebări anxioase sau curioase asupra împărăţiei dc dincolo de simţuri şi de inteligenţă, unde metodele ştiinţelor nu pot da nici un ajutor, se grupează în tîlcul vechilor mitologii, al ceremoniilor ori dogmelor neînţelese.

Această nelinişte întrebătoare asupra necunoscutului, această bănuială asupra prezenţei unei realităţi misterioase, cu care nu putem intra direct în contact prin resursele obişnuite ale minţii noastre, formează în adevăr un aspect al unora dintre religii. Ideea de mister, de taină neînţeleasă, e caracteristică mai ales creştinismului. Majoritatea celorlalte religii n-o cunosc. în special religiile primitive n-o au în vedere. în adevăr, mentalitatea primitivului e, dupa cum a arătat Levy Briihl, prelogică. Principiul contracţiei, al ubicuităţii, al simultaneităţii prezenţelor succesive nu-l supără deloc. Ele îi apar ca foarte simple. Inspirat de obiceiuri magice, lui nu i se pare deloc straniu ca cineva să poată schimba cursul sezoanelor, să ordone intemperiilor, să întoarcă ordinea evenimentelor. Şi astăzi în plină religie creştina evoluată se consideră normal în anumite pături sociale ca forţa divină să aducă ploaie, să dea rod îmbelşugat pămîntului, prin puteri care n-an nimic a face cu procedeele raţiunii ori ale ştiinţei.

Ideea de supranatural e o formă complexa şi evoluată a minţii noastre, care presupune, în orice caz, contrariul ei, adkă ideea unei ordine naturale ca fiindu-i anterioară. Numai acela care e deprins cu tălmăcirea ştiinţifică, mecanică şi deterministă a fenomenelor va găsi surprinzătoare o serie de întîmplări ce nu pot fi explicate de principiile logice. Dar aceasta nu poate fi atitudinea primitivului, care consideră conduita magică ca fiind absolut firească. Nu trebuie confundată explica-

ția metafizica a religiei, aceea care poate încolți în capul unui om cultivat, cu atitudinea omului simplu, asupra căruia principiul cauzalității ori al contradicției n-are nici o influența și care nu e deprins să interpreteze fenomenele naturii îu mod științific. Pentru acesta nu există mister, nici supranatural. El nu poate împărți universul și legile lui într-un dualism de regiuni, de explicații, unele comandate de rațiune, celelalte de revelație. Pentru omul simplu, care crede, totul, și naturalul și supranaturalul, și evidența, ca și enigma, sînt aspecte supuse aceleiași voințe divine. Taina luată ca baza a religiei nu poate fi o premisă. Ea e o construcție a oamenilor de gândire, făcînd parte din civilizații înaintate și care și-au pus problema științei și a raporturilor ei cu credința.

Dar dacă omul necultivat nu-și poate pune problema a ceea ce există dincolo de înțelegerea lui, prin însăși concepția sa magică, el concepe universul ca fiind mișcat, condus, de o serie de realități sufleteștii, de ființe însuflețite, de puteri însuflețite, care, în dosul lucrurilor și ai fenomenelor, conduc, din umbră, cursul întîmplărilor. E faimoasa explicație *animistă* a lumii, care formează, după alți gânditori, punctul de plecare și, în ultimă analiza, esența oricărei comportări religioase. Fie că e vorba numai dc un „suflet" al lucrurilor, fie că e vorba de spirite, de demoni, de zei, de divinitate, natura apare omului ca inspirată de capriciile, de furiile ori de bunăvoințele acestor forțe spirituale. Școala antropologică engleză, Tylor, Spencer ori Morgan au emis și popularizat această concepție a religiei. Se cunoaște argumentarea lor. Aspectul animistic al universului ejugerat de ideea de dublu. Viața oricărui om se prezintă sub această înfățișare. Mai înu'i, stării treze îi corespunde o alta de somn. în timpul visului el e transportat într-o altă sferă decît viața sa normală. I se pare că face o călătorie în țări îndepărtate, în timp ce ființa sa trupească rămîne acolo unde a lăsat-o cînd a adormit, [n vis se pot întîmpla lucrurile cele mai imposibile : conversații și acțiuni comune cu morții, cu oameni care locuiesc în ținuturi îndepărtate, cu ființe dispărute demult. El poate realiza în vis dorinți pe

care în starea trează nu le poate satisface niciodată : apropierea unor lucruri pe care le poftește, moartea unor dușmani care-1 prigonesc, dragostea unor ființe care nu-1 iubesc. Alături de vis, alte stări analoage : sincopa, extazul, catalepsia. Cînd privește pînza unei ape, el se vede reflectat in ea puțin altfel decît este în realitate și totuși același. Toate acestea îi pot sugera bănuiala după care corpul său nu e decît învelișul exterior al unei alte realități, care e sufletul și care se poate desprinde de sălașul său și întreprinde o serie de acțiuni independente de ceea ce face trupul. Ajunge astfel la constatarea duală a unor substanțe paralele, care cîteodată se întâlnesc, coincid, dar care de cele mai multe ori se despart și lucrează fiecare ^autonom. După cum în fiecare noapte sufletul poate părăsi corpul, tot așa după moarte, el poate continua viața sa, chiar cînd corpul s-a descompus. înarmat cu această viziune a lumii, el poate presupune un suflet în dosul nu numai al fiecărei ființe, dar chiar al obiectelor neînsuflețite în aparență.

Cum tendința către personificare e caracteristică mentalității oricărui om primitiv, aceste substanțe sufletești devin spirite, genii sau demoni. Ele se încarnează fn oameni, în animale ori în lucruri. Sufletul oamenilor morți trăiește mai departe. El devine obiectul unui cult : cultul strămoșilor, al larilor sau al manilor. Lucrurile, care adesea rezistă voinței noastre, sînt animate de aceste suflete: cîteodată prietenoase, alteori dușmănoase. Concepția animistă devine naturista și fetișistă. Tot ce ne înconjoară astfel, universul întreg se însuflețește și se personifică. Spiritele, demonii, sufletele strămoșilor ne ajuta ori ne combat, ne sînt bine sau răuvoitoare. Pentru a trata cu ele, a le îmbuna sau a le speria, se inventează o serie întreagă de rituri care formează țesătura diferitelor forme religioase primitive, care apoi, în diferite stadii de evoluție, se transformă în mari religii universaliste, prin concentrarea într-o singură divinitate a mulțimilor de suflete: strămoși, demoni, spirite, **2eî.**

Explicația animistă, așa de mult gustată acum cîteva decenii, pe vremea cînd teoriile lui Tylor erau crezute

pe cuvînt fără o prea îngrijită verificare a faptelor, mtîmpină azi, după atîtea cercetări etnografice minuţioase şi îngrijit făcute, o serie de mari dificultăţi.

După aceste observaţii, concepţia *dublă,* dualistă, a două substanţe coexistente, suflet şi corp, a cărei realitate se prinde mai ales în vis, nu e conformă cu menralitaiea primitivului.

Pentru acesta, sufletul, deşi cîteodată independent de corp, se confundă totuşi cu el. O serie întreagă de organe ale corpului pot fi sediul sufletului şi manifestarea Iui materială şi exterioara. Dacă trupul e rănit, şi sufletul *c* la fol în locul corespunzător. Sufletul îmbătrîneşte o data cu corpul. Nu se acordă ceremonii funerare, rituri piaculare oamenilor prea batrini : se crede că sufletul lor, devenit şi el senil, nu mai merita această onoare. Cînd omul moare de o boala grea, se considera că sufletul care supravieţuieşte e şi el atins, împuţinat, degenerat[1].

Concepţia dualista a sufletului şi corpului e o doctrină filozofică-relagioasă, relativ tardivă, contemporana cu începutul unor speculaţii metafizice. E greu de admis, de altfel, că esenţa unei religii, care formează toata mentalitatea unor anumite societăţi, că rolul imens al acesteia se poate explica prin fenomene de vis. E greu de acceptat că religiile se pot întemeia numai pe fenomene halucinatorii, lipsite de motive mai adinei, mai obiective. „Fiinţele sfinte n-ar fi deci, din acest punct de vedere, decît concepţii fanteziste pe care omul le-ar fi plăsmuit într-un zel de delir care-l apucă regulat, în fiecare zi, fără a putea discerne Ia ce scopuri utile servesc, nici la ceea ce corespund în realitate... Astfel, nu numai că forma sub care puterile religioase sînt închipuite nu le exprimă exact..., dar în dosul acestor imagini şi figuri n-ar fi nimic altceva decît coşmarurile unor spirite inculte."[2]

[1] **Spencer and Giilen, *The native Ttibes of Central Australia,* p. 506, citat de E. Dmkheim, *Les formei elementaatt de la -.ie religieuse,* p. 86.**

[2] **E. Durkheim, *Lei formes elementaîrts de ta vie religieuse,* p. 97.**

O religie e, desigur, ceva mai mult decît atît. Spiritele, demonii şi zeii simbolizează realităţi mai adînci ale spiriiului nostru. Ele sînt forme rudimentare ale ideii de divinitate. Aceasta nu înseamnă însă, aşa cum vor unii, că fenomenul religios s-ar defini prin legătura care se stabileşte Intre om şi o divinitate, oricare ar fi acea legătură care uneşte cu un spirit misterios, care domină peste întreaga fire şi în care el vrea sa se simtă unit

Această prezentare a religiei nu poate nici ea fi satîsfătoare. Mai întîi fiindcă nu orice religie presupune respectul unei divinităţi. Iată, de pilda, budismul. Acolo ideea de Dumnezeu e complet absentă. Budismul, după expresia lui Burnouf, „se situează în opoziţie cu brahmânîsmul ca o morală fara Dumnezeu şi *an* ateism Iară natură".

Doctrina budistă se fundează pe cele patru „nobile" adevăruri. Unul afirmă existenţa durerii ca o consecinţă a scurgerii continue a lucnirilor ; al doilea înfăţişează dorinţa drept cauză a durerii ; al treilea recomandă suprimarea dorinţei drept cea mai bună cale pentru îndepărtarea durerii; al patrulea indică cele trei etape prin care se poate ajunge la nimicirea dorinţei : cinstea, meditaţia, înţelepciunea. La sfîrşitul acestor iniţieri, se ajunge la mîntuire prin Nirvana. în toate acestea nu e nicăieri vorba de divinitate. Nu e vorba de originea lumii, de marile cosmogonii, de consideraţii de teodicee. Lumea e luată aşa cum *este,* ca un fapt din care se trag o serie de consecinţe etice. Această religie morală are totuşi temple, un cult şi o serie de preoţi. E vorba de o comemorare a unui mare spirit moral căruia î se adresează o ofrandă de flori şi se adoră unele imagini consacrate. E simplul cult al amintirii. Acelaşi lucru se aplica şi unei alte mari religii a Indiei, jaimsmului Aceeaşi lipsă a divinităţii e caracteristică în fond şi brahmatiismului, din care aceste două religii decurg. Diferitele zeităţi care dominau concepţia religioasă brabmanică s-au unit cu

[1] **Aceasta *t* si concepţia, cu oarecare variaţie, a lui Max Scheier : *Vom Ewigen im Menschen,* p. 101.**

[2] **E. Durkheim, *op. rit.,* 42—43.**

timpul într-un fel de principiu impersonal si abstract. O entitate nepersonificată, care n-are nici unul din atributele Divinităţii. După cum observă E. Durkheim, chiar în sinul religiilor monoteiste, se găsesc o mulţime de prescripţii, de interdicţii, în care Jehova nu joacă absolut nici un rol. Astfel, biblia cere femeii să trăiască izolată cîteva zile în fiecare lună, sau în timpul naşterii ; ea opreşte să se înhame împreună calul cu măgarul sau să se amestece carnea de porc etc, etc. Aceste interdicţii, care au ca bază o raţiune de higiena ori de altă utilitate, se găsesc în fel de fel de religii. Ele n-au bază în rugăciuni, sacrificii, rituri adresate indulgenţei ori bunăvoinţei a vreunei divinităţi oarecare. Alteori practica sacrificiului operează direct, automat, prin ea însăşi, fără ajutorul fiinţei divine. Aşa, de pildă, în religia vedică, un anumit sacrificiu putea cu de la sine putere să spargă uşile peşterii unde erau închise aurorele şi să elibereze astfel lumina zilei. De asemeni, în aceeaşi religie, unele imnuri ar avea puterea proprie ca, chiar contra voinţei zeilor, să provoace ploile. în religia mozaică, la sărbătorile Tabernaculelor, evreii mişcau în aer crengi de sălcii, într-un anumit rit, ca sa aducă ploaia. Ritul opera prin el însuşi fără asistenţa divinităţii„Există astfel, spune Durkheim, rituri fără Dumnezeu şi chiar rituri din care se nasc Dumnezei. Toate virtuţile religioase nu emană numaidecât de la personalităţi divine, şi există relaţii de cult care au alt obiect decît să unească omul cu divinitatea. Religia depăşeşte ideea de Dumnezeu sau de spirite şi, în consecinţă, nu se poate defini exclusiv în funcţie de acestea."

E. Durkheim şi Şcoala sociologică franceză propun o definiţie mai largă, care se poate aplica şi religiilor celor mai primitive, care înglobează într-însa heterogenitatea multiplă a tuturor credinţelor. Unele pleacă de la ideea de Divinitate, altele de la aceea de spirit, altele au la bază cultul strămoşilor, altele se închină unor puteri, unei energii nedeterminate, nediferenţiate în esenţa ei, cum e de pildă noţiunea de „mana" la

[1] F.. Durkheim, *op. cil.*, p. 47—48.

unele triburi primitive, altele la un animal sau un obiect, cum e totemismul. Toate religiile însă operează o clasificare între două lumi, între două realităţi. Toate fac distincţie între *sacru fi profan.* Divinităţi, totemuri, puteri, zei, spirite, obiecte sau animale, toate sînt lucruri sacre. Ele sînt izolate, localizate în regiuni deosebite în univers şi aşezate într-o anumită ierarhie. Ele cer un anumit respect şi o serie de rituri care să le servească. Pentru a le apropia, pentru a intra în contact cu ele, e necesară o anumită iniţiere. Gradele mistice, treptele iniţierii presupun din partea celui care vrea să intre în contact cu lucrurile sacre o transformare radicală, „totius substantiae", nu o simplă preparaţiune. înţelegerea şi comunicarea lucrurilor sacre presupun o schimbare de calitate, o transfigurare radicală, o reîncarnare, o renaştere sub altă formă. între sacru şî profan nu există contact continuu. Ascetismul, călugăria, iniţierea sînt practici uzitate de absolut toate religiile. Caracteristică religiei e această diviziune bipartită a lumii, care conţine într-însa toate fenomenele şi obiectele, repartizate în două categorii care se exclud una pe alta. Lucrurile sacre sînt „tabu", ele sînt protejate de interdicţii stricte. Credinţele religioase sînt reprezentări ale acestor obiecte ori fiinţe sacre şi ale raporturilor pe care ele le susţin cu lumea profană. Ele întreţin o serie de culte care gravitează în jurul lucrurilor sacre. Dar spre deosebire de alte practici, oarecum individuale, cum e de pildă magia, orice religie presupune un anumit grup de credincioşi. Nu există biserică magică. Acesta e caracterul esenţial care deosebeşte magia de religie. Nu există însă religie fără o biserică. Magicianul operează izolat. El fuge de ceilalţi colegi, nu invită credincioşi la iniţiere, nu se adresează unui colectiv [1].

O religie, după E. Durkheim, e astfel : „Un sistem solidar de credinţe şi practici relative la lucruri sacre, adică separate, interzise, credinţe şi practici care unesc

*** Hubert et Mauss, *Melsnges d'bistohe des religions.* Paris, 1909. Studiul asupra magiei-**

tntr-o aceeaşi unitate morală, numita biserică, pe toţi acei care aderă".

Definiţia marelui sociolog francez se sprijină, aşadar, pe doua elemente :

a) O clasificare între sacru şi profan ;
b) Un suport social : biserica.

Deosebirea între sacra şi profan are avantajul de a cuprinde într-însa clasificarea tuturor obiectelor de adoraţie, izolate prin interdicte. Faţă de definiţiile care plecau fie de la ideea de divinitate, fie de la aceea de spirit, de putere anonimă, de animal sfînt, şî care cuprindea fiecare numai un anumit tip de religie, aceea propusă de E. Durkheim pe ideea despărţirii între sacru şi profan e cu mult mai larga, puţind îngloba în ea coate fenomenele religioase cunoscute. Rămîne mai departe însă nelămurirea relativă la noţiunea de sacru. Ce caracterizează un lucru sacru ? Care sînt criteriile după care e recunoscut ? Ce face ca unele grupuri să acorde acest caracter unei entităţi şi altele alteia ? Durkheim pleacă de la ideea de sacru ca de la constatarea unui fapt pe care-l considera dat şi de Ia care porneşte. Nu ne dă însă o definiţie a noţiunii de sacru. Or tocmai aceasta ar fi esenţa faptului religios. E perfect adevărat că toate religiile operează o diviziune bipartită între sfînt şi profan, dar după ce indicii recunosc ele ceea ce e sfînt de ceea ce nu e, adică de ceea ce rămîne In sfera profanului ?[1]

Primul element al definiţiei sociologice a religiei se opreşte tocmai acolo unde ar fi mai interesant să ne dea vreo indicaţie. Prin al doilea element, prin acela al prezenţei grupului de credincioşi, al bisericii care caracterizează religia spre deosebire de magie ori de alta forma învecinată, nu se pătrunde mai adînc în esenţa fenomenului religios. Un grup de credincioşi reprezintă agenţii care transmit ori manifestează credinţele. O biserică e cadrul exterior şi social al unui grup de credinţe. Punctul de vedere sociologic poate

[1] **O încercare de definiţie a ceea ce e sacru ne da R. Otto, *Dos Heilige,* ţi M. Scheier, în *Vom Ewigen im Mewchen,* voi. I, *Dos Gâttliche,* p. 10L.**

reţine această instituţionalizare colectivă a credinţelor. Esenţa unui fenomen nu poate fi definita însă prin suportul ei social. Nu putem fi lămuriţi asupra naturii sportului, de pildă, din faptul ca el e exercitat de o echipa. Orice societate e o reuniune de indivizi legaţi de un scop comun : o biserică, ca şî un partid politic ori o armată. Dar politica ori militaria nu sînt definite prin colectivele care le reprezintă. Afară de aceasta, fenomenul religios nu e totdeauna legat de o biserică, în formele superioare ale vieţii religioase, credinţa, ca şi comunicarea cu persoana divină, e adesea o chestie de conştiinţă personală, o problemă intima de experienţă proprie a sufletului nostru. Credinciosul evoluat poate face parte formal dintr-o biserică. El se va ruga individual, va trăi fenomenul religios în felul său sufletesc. De la protestantism, în special de la Luther încoace, religia a devenit o afacere dc conştiinţă pui personală, o problemă interioară particulară, care se rezolvă în afară sau paralel cu prescripţiile, dogmele ori riturile unor biserici.

Astfel, toate definiţiile ocolesc înfruntarea directa a problemei. Natura fenomenului religios ni se pare oarecum dibuită, fără a se insista asupra caracterului ei specific.

n

Văzut în intimitatea conştiinţei sub formă de stări religioase psihice, de extaz, de rugăciune sau de remuşcare sau proiectat în afară de cult sau rit, fenomenul, religios e acelaşi în esenţa lui. A-l descoperi prin scrutările şi analizele introspecţiunti sau prin observaţiile „behaviorismului", în conduitele sale exterioare, deosebirea nu e decît de metodă[1].

Şi Psihologia şi Sociologia ne pot ajuta la completarea documentării. Vom culege faptele şi informaţiile din amîndouă sursele. Pentru a putea ajunge la o caracterizare generală a faptului religios, vom pleca de la aspectul negativ al acestuia. Vom căuta sa desprindem

[1] **Ve*i ii M. Scheier, *Vom Ewigen im Mcmtken,* voi. I, p. 275.**

mai întâi pe cale indirectă aceea ce religia respinge, aceea ce desconsidera ca areligios în mod curent. îh adevăr, religia ne apare într-o anumită perspectivă a ei ca un sistem de *interdicții,* ca o serie de opriri, de înștiințări şi chiar de amenințări, însoțite adeseori de înfiorătoare sancțiuni de a nu face sau de a face anumite acțiuni. Toate religiile conțin porunci de evitare a anumitor fapte şi toate, sub o formă sau alta, indică teribile consecinți la care se expune acel care calcă aceste oprelişti. Decalogul conține 10 porunci. Unele sînt de abținere, altele de efectuare a unor fapte. Budismul formulează şi el patru reguli de înțelepciune, care sînt, în fond, patru ordine de evitare a unei serii întregi de abateri periculoase. Biblia interzice o serie enormă de fapte care ni se par ori absurde, ori avînd la baza lor o justificare. Acestea sînt resturi magice în toate religiile, magia fiind forma primitivă de religie care se ocupă cu prezervarea de anumite greşeli contra higienei, care pot fi dezagreabile ori fatale. Interdicțiile religioase nu sînt urmate numai de sancțiuni materiale şi automate. Afară de acestea, sancțiunile ce urmează interdicțiilor religioase sînt de caracter moral şi social. Victima e considerată impură şi evitată ori anihilată. Religiile primitive cunosc mai mult ca cele evoluate aceste ordine de abținere, cunoscute sub numele polinezian generalizat de „Taboo". Ele au la bază, cum a stabilt E. Durkheim, o separație între două domenii, acela sacru de acela profan. Aceste două ținuturi nu se pot confunda, nici măcar atinge. Două lumi impermeabile fără anumite condiții de preparație, de inițiere, de luare de contact mistică.

încălcarea sau amestecul lor poate aduce grave neajunsuri pentru întreaga viață a grupului. Aceste două regiuni ale existenței nu pot participa unele la altele. Sfera religioasă a sfințeniei nu poate fi pîngărită de atingerile triviale ale vieții profane. Materialul din care sînt construite obiectele de cult, gradul de rudenie totemică a servanților lor, alimentația ori relațiile sexuale ale ființelor în legătură simbolică cu ceea ce constituie divinul trebuie să aibă anumite întrebuințări şi numai în anumite condiții. Astfel, interdicțiile *de*

contact vin în primul rînd. Profanul nu poate manipula ori apropia măcar lucruri sfinte, cum sînt de pilda aşa-numitele „churinga" sau „bull-roerers", nu poate atinge cadavrul anumitor morți, nu poate absorbi nici un aliment care ar avea vreo legătură simbolică cu totemul clanului. Nici privirea lucrurilor sacre nu e îngăduită. Femeia nu poate vedea instrumentul cultului. Nu se pot pronunța formule ori vorbe sacramentale[1]. Viața primitivului e despărțită în două categorii bine delimitate : de o parte, vînatul, pescuitul, culesul fructelor, adică viața economică obişnuită, de altă parte, viața sfîntă a cultului. Toate ocupațiile temporale sînt paralizate în timpul marilor ceremonii. Acest lucru e caracteristic majorității religiilor. De asemeni, domeniul sacru cu cel profan nu pot fi contigue. Ele trebuiesc separate în spațiu ; de aici nevoia de a crea temple, biserici, sanctuare, locuri de cult, închise şi izolate.^ Ele nu pot coincide nici măcar în aceleaşi perioade de timp, în aceleaşi ore, zile sau chiar anotimpuri. De aci sărbătorile şi împărțirea în zile faste şi nefaste.

La toate acestea, trebuie să mai adăugăm practicile şi riturile ascetice, prezente în toate formele religioase. Ele au drept scop ca prin suportarea suferinței să deprindă omul la inițierea căilor sferelor sfinte. Prin durere el se purifică de elementele profane, adică de viața materială, obişnuită, care e viața păcatelor spre a fi apt să înțeleagă şi să participe la viața divină. Renunțarea, abnegația, suferința îl prepară pentru ascensiunea la aceste înalte regiuni, prin înnobilare şi purificare.

Aşadar, în orice fenomen religios, o serie de comandamente izolează regimul sfînt de cel laic, făcînd din cel dintâi un grup de valori care nu pot fi ajunse decît prin anumite preparații.

Care e natura acestor două straturi izolate ? Cu alte cuvinte, care e semnificația sacrului care trebuie despărțit şi întreținut cu o mare grijă şi care e aceea a profanului, care trebuie îndepărtat ca să nu atingă în-

[1] **E. Durkheim *op. cit.,* p. 428—440.**

tr-un contact impur perfecţiunea celui dintîi ? Ce combat şi ce conserva toate religiile ?

Din uriaşul material comparat care ni-1 oferă ştiinţa religiilor, se poate vadea acum, cu o deosebită consecvenţă, că religiile prigonesc ceea ce e pămîntesc, trecător, ceea ce e legat de caducitate şi recomandă ceea ce ***ein*** afară de determinările timpului sau ale individuaţiei. Pe scurt, religia prigoneşte peste tot relativismul. Pentru ce ?

Spectacolul lumii empirice, ca şi al legăturilor raţionale pe care le stabilesc seriile de fenomene între ele, seprezintă şi în instinctul omului primitiv, şi în conştiinţa reflexivă a omului cultivat, înarmat cu previzibilitaţea cauzală, ca lipsit de unitate, de coerenţă şi de stabilitate desăvârşită. Oferind oarecare uniformităţi, unele posibilităţi de previzibilitate, fenomenele naturii sînt pecetluite de semnul individualizării şi de acela al efemerităţii. Raţiunea poate descoperi gratuit, prin construcţii matematice ori logice pe care le aplică apoi lucrurilor spre interpretare, identitate sau dependenţă. O anumită rebeliune, o recalcitranţă a faptelor dovedeşte totuşi că ele sînt inasimilabile la identitate şi cu atît jnai puţin la stabilitate. Surpriza, variaţia discontinuă apare peste tot. In afară de acestea, trebuie avută în vedere perimarea tuturor lucrurilor din lumea aceasta. Nu se^ poate menţine ca fermă şi neschimbată nici o ipoteză. Viaţa omului trece. Trec şi sănătatea, şi averea, şi gloria. Relaţiile cu ceilalţi oameni sînt schimbătoare şi nesigure. Caracterul 'semenilor e enigmatic şi neaşteptat. Dreptatea se schimbă în nedreptate, bunătatea în răutate, prosperitatea în mizerie. Sforţări penibile şi lungi nu duc de cele mai multe ori la nici un succes. Dorinţele şi speranţele rămîn vane. Dezamăgiri de oameni^ şi de situaţii. Un sentiment de insecuritate şi de grijă permanentă întovărăşeşte credincios viaţa omului. In plus, o frică de necunoscut, de demonii cei răi, de perfidia împrejurărilor, de ceea ce aduce dezastruos clipa şi viitorul. Toate acestea întreţin o atitudine de desperare faţă de tot ce e pe lumea aceasta, lumea profana şi pieritoare. E firesc ca aspiraţiile oamenilor să năzuiască către o altă lume, care să conserve şi să asigure. Omul depozitează atunci toate tendinţele sale către siguranţă într-o lume sau o fiinţă eternă, perfectă şi imuabilă, ce nu cunoaşte mizeria relativului. H. Hoffding arată, cu dreptate, că religia n-are alt scop decît conservarea valorilor. Plăsmuirea unui sistem de credinţe şi de mituri în care securitatea deplină să domnească. O astfel de lume însă nu poate fi una încare să domnească ineditul permanent, noutatea surprinzătoare, variaţia infinită, individualizarea excesivă a lucTurilor şi oamenilor. Bergson crede că religia e o continuare a instinctului vital prin care acesta se asigură contra imprcvizibilităţii. Dar viaţa, după cum arată el, e o evoluţie creatoare, adică curgere succesivă de noutate neîntîlnită. Cum poate protesta, cum se poate asigura viaţa atunci contra ei însăşi, adică tocmaicontra atributelor ei esenţiale ? E aici o contradicţie în opera celebrului filozof. Adevărul e că religia nu merge pe acelaşi plan cu viaţa. Viaţa creează mereu inedit, se varsă în forme individual ireductibile una la alta. Viaţa e durată : scurgere şi isprăvire. Iar religia vrea exact contrariul : adică conservare, tendinţă către identitate, suspendare a evoluţiei creatoare. Religia nu înăbuşă viaţa, din contra. După cum vom vedea îndată, o ajută cînd se deprimă.

Opreşte, refulează excesele anarhiei ei _ luxuriante, oferind un echilibru dezmăţului vital, plăsmuitor de forme variate la infinit şi de situaţii de neprevăzut. Religia urmăreşte astfel o eliminare a relativului din existenţă. Orice individualizare, orice noutate, orice trecere sau epuizare, orice răsturnare sau ridicare o sperie şi o ameninţă. în orice religie, de la primitivii Australiei Centrale şi pînă la misticismul catolic rafinat, descoperim o *năzuinţă către nedeterminare.* Orice e determinare, e moarte, a spus cu drept ^cuvînt Hegel. Orice capătă formă şi contur îşi semnează prin aceasta verdictul de moarte. Numai *absolutul inform, general st infinit poate fi singura ipoteză ontologică în care nici o epuizare, nici o moarte şi nîci o surpriză să nu ne ameninţe.* De aceea, religia şi-a luat misiunea de a urmări o neutralizare faţă de orice ieşire din indeterminare. Nu e locul aci de a face un studiu mai amănunţit al acestei

probleme, privită din acest punct de vedere. Toată mitologia indiană e o operă de contopire într-o substanța unica si eternă. Ipostazele firii, printr-o serie de peripeții de uriață epopee religioasă, tind să fuzioneze într-un singur principiu, fără calitate si fără formă. Ceea ce urmăreşte budismul e tocmai desfiinţarea îndîviduației, deci a determinării, care naşte veleitatea şl dorința, iar acestea suferința. Marea familie a religiilor totemice an la baza existența unei puteri nediferenuate „mana" : substanță insesizabilă, care curge şi se încarnează în oameni şi lucruri. Mai tîrziu, un început **de** individualizare se obține prin ființa diferitelor divinități. Dar acestea sînt concepute toi ca o substanță unică şi absolută, fără limitare şi fără moarte. Dumnezeul creştin e unul în fond, el însă ia aspectul trinității, după cum substanța infinită se realizează în diferite atribute. La bază e acelaşi principiu de putere, de existență nediferențiata ca şi la „mana" triburilor înapoiate. Fiindcă în fond aceeaşi nevoie, aceeaşi tendință o incita şi o cere.

Toți gînditorii care au cugetat la esența fenomenului religios au găsit ca esență a religiei, sub diferite formule, această putere neprecizaiă. Fie că e vorba de ‚dinamismul primitiv" al lui Leuba sau de „energetica primitivă" a lui Marrett, e vorba tot de acea substanță nedeterminată şi activă. Sub ideea de suflet, sub ideea de natură, sub ideea de totem, plecînd de la sistemele care fac sa graviteze religia în jurul uneia din aceste noțiuni esențiale, sîntem de acord azi de a întrevedea ideea de putere, de forță impersonală, un Dumnezeu amorf, fără nume, fără istorie, imanent lumii, împrăştiat într-o mulțime nenumărata de lucruri, virtualitate capabila de altfel de a se fixa în forme concrete [1].

Motivele pentru care religiile au recurs la această ipoteză a unei substanțe nedeterminate sînt multiple : dificultatea de a acorda vreo caracteristică unei entități impalpabile, prestigiul misterului, neputința de compromitere sau **de** insucces. Dar mai ales, oroare de. relativ, adică **de** nesiguranță, în consecință, nevoia de absolui.

[1] **H. Delaciois, *La rcligion et la foi.* p. *414.***

care singur poate ajuta şi consola infinitele insuficiențe ale existenței.

O existență nedeterminată se defineşte prin cel puțin patru caractere :

a) *Transcendență.* O astfel de existență nu poate fi tu sau altul, căoi atunci ar avea o caracteristică. Ea trebuie sa depăşească individul, să existe dincolo de el, de rațiunea şi simțurile sale. Numai aşa îşi păstrează misterul şi prestigiul. Hegel a arătat acest aspect: „Religia ne ridica deasupra lucrurilor temporale, ea e regiunea unde conştiința vede toate enigmele rezolvate, toate contradicțiile conciliate, toate durerile potolite, într-un cuvînt, regiunea eternului adevăr, a repausului şi a fericirii veşnice". Orice experiență mistica caută o fuziune cu această regiune transcendentă. Trebuința urgentă a misticului este de a sări dincolo de el şi a se confunda în ceea ce-1 învăluie şi-1 întrece, o aspirație către absolut, o „imaginație ontologică" a acestui absolut, după expresia lui William James.

b) *Atemporalitate.* Fenomenul religios nu poate accepta categoria timpului. Toate religiile pomenesc de eternitate. Prin aceasta ele nu înțeleg o succesiune infinită de momente separate, ci o simultaneitate, „eternul prezent", care nn cunoaşte schimbarea şi alterarea.

c) *Identitatea.* Nedeterminarea presupune o identitate ideală a tuturor aspectelor. Orice diferența introduce indivjduația părților. Realitatea divină e una şi aceeaşi. Formele concrete care le îmbracă sînt doar atribute ale unui substrat unic. Trinitatea presupune unul şi acelaşi Dumnezeu. Fazele metempsihozei aparțin aceluiaşi principiu.

d) *Ineftibilitate.* Ceea ce nu e caracteristic, ceea ce nu prezintă diferențe şi e identic cu restul nu se poate exprima. Infinitul ca şi absolutul nu se pot spune. Posibilitățile limbajului sînt paralizate. Singura comunicare cu Divinitatea e o iluminare tăcuta, o intuiție extatică, deasupra cuvintelor sau a imaginilor.

Se pune acum întrebarea cum e posibilă comunicarea cu o asemenea existență ? în primul rînd, jientru cei cu o vocație specială, prin experiența mistica, de care ne vom ocupa mai departe. In al doilea rînd. printr-un

act intelectual, care să rămînă indiferent la toate dezminţirile, la toate contradicţiile pe care raţiunea ori constatarea empirică i le poate pune în cale. Acest act de credinţă e un act de credit total, de încredere nestingherită, o acceptare gratuită ţi globală, fără rezerve posibile, faţa de datele experienţei ori de concluziile raţiunii. Cum lumea empirică poate tulbura prin mesajele ei trimise judecăţii noastre credinţa, orice spărtură în unitatea infailibilă a acesteia o poate ruina. Credinţa e un refuz de analize şi de discuţii, un daltonism intelectual. E vorba de o acceptare totală. Margaret Fiiller, iluminata americană, avea o frază favorită : „Accept universul". Raportată această frază lui Carlyle, el a exclamat : „Frumoasă complezenţă.'" Credinţa e, în adevăr, un act de complezenţă {faţă) de o realitate simţită, dar invizibilă. Astfel de realităţi pot crea în noi stări de credinţă. Credem în conţinutul unor concepte abstracte ca: libertate, nemurire, esenţă, fire, existenţă. Fără să aibă un conţinut sensibil, fiind din punct de vedere al cunoaşterii goale de sens, ele au, după cum a arătat Kant, o semnificaţie determinantă din punct de vedere practic. *în* faţa ficţiunilor ne purtăm, după expresia lui H. Vaihinger, *ca si cwn* libertatea ori nemurirea ar exista în adevăr.

Astfel instrumentul de nedespărţit al contactului cu indeterminarea situată la baza religiilor e credinţa. De aceea toate practicile religioase vor cere absolutul ca scop, credinţa ca mijloc. Ele vor combate cu ultima energie starea de îndoială, prin care relativul intră şi dizolvă integralitatea încrederii. Fie că e fundată pe autoritate, pe raţiune prin dogmă, pe experienţa mistică, pe participarea afectivă, credinţa e singurul mijloc pentru a susţine legătura cu absolutul.

Raţiunea mentalităţii religioase stă într-un proces de apărare, de asigurare prin eliminarea tulburării relativiste. O lume sacră care sa conserve valorile şi sa înlăture dezamăgirile nu e posibilă decît în nedeterminare. Astfel, religia are un caracter stenic. Un antidot la variaţie şi relativitate. Ea menţine tonusul vital deprimat de surpriză ţi dezordine şi pe care morala, arta, filozofia, prin soluţiile lor relative, nu le pot înlătura. Efectul credinţelor religioase în tămăduirea nevrozelor e cunoscut. Vestitele „Mind cure" ale americanelor, tratamentul prin sugestie al sectei „Christian Science" a format una din medicap'ile psihologice[1]. *In* rezumat, *Religia e o terapeutica psihica, o acţiune de caracter stenic, contra depresiunii cauzate de dezordinea relativistă, acţiune susţinută prin dogme, practici, instituţii ori prin comunicări mistice directe.* Un sentiment de bucurie şi linişte urmează. Credinciosul e radios şi fericit- El se simte întărit şi sprijinit. Toţi misticii de la Sf. Jean de la Croix la M-me Guyon descriu acest sentiment de teribilă euforie.

Aşa fiind, urmează că credinciosul trebuie să elimine din viaţa sa oricare din formele de relativism. Ele pot fi următoarele:

a) *Scepticismul.* Surea de îndoiala produce panică ori deprimare. E deci cea mai antireligioasă atitudine, forma cea mai frecventă a relativismului „a priori". Atitudinea ironică e o bagatelizare şi o minimalizare a lumii. Ea pleacă de la postulatul instabilităţii generale a firii. Cu drept cuvînt romanticii germani o considerau drept „sentimentul eternei agilităţi". Ea consideră lucrurile dintr-un punct de vedere uşuratic, suprimînd caracterul adînc al fenomenelor. O micşorare a tuturor valorilor pînă la rangul insignifianţei.

Sarcasmul, o alta formă a scepticismului, în care a excelat un Voltaire, înseamnă suprimarea oricărui sentiment de veneraţie. Introducerea batjocurei în locul adoraţiei. Cu dreptate Goethe spunea că fără funcţia respectului morala ca şî religia nu sînt posibile.

In afară de forma ironică şi de cea sarcastică, scepticismul mai ia şi pe aceea a frivolităţii, E o stare de indiferenţă, de ceea ce francezii numesc „je m'enfichisme". Sentimentul religios însă e grav şi însoţit de solemnitate. Cochetăriile intelectuale în genul lui E. Renan ori Anatole France sînt cele mai apropiate de ateism. „Orice atitudine cu adevărat religioasă trebuie

[1] **P. Janet, *La midetine psychologique,* p- 14.**

să aibă în ea ceva grav, serios şi duios. Ea poate să fie vesela, însă nu batjocoritoare, tristă, dar nu disperată, nici blasfematorie. Experienţele religioase... sînt impresiuni solemne... Vom înţelege prin divin, în mod exclusiv, o realitate primă de aşa natură, încît individul se simte obligat de a lua în faţa ei o atitudine solemnă şi grava, lăsînd deoparte orice blestem şi orice glumă."[1]

De asemeni trebuie eliminată ca antireligioasă şi o altă formă a scepticismului : anume criticismul. Baza acestei atitudini e funcţia de discriminare, adică găsirea de deosebiri. Or, starea de nedeterminare pe care am gasit-o la baza religiei tocmai aceasta evita. Nn e de mirare că poporul cu cea mai mică vocaţie religioasă, francezii, sint şi poporul cel mai critic, cel mai apt pentru a individualiza fenomenele şi a le separa unele de altele.

b) *Pesimismul.* W. James, în celebra sa carte *Experienţa religioasă,* face deosebirea între stoici şi creştini din punctul de vedere al religiozităţii. „Cînd Marc Aureliu meditează asupra raţiunii eterne, ordonatoare a universului, în cuvintele sale suna un ton glacial, care ne face să ne înfiorăm şi pe care nu-l întîlnim niciodată în scrierile religioase ale creştinilor. Ca şi ei, el accepta universul, dar ce puţină pasiune, ce puţină exaltare în spiritul împăratului roman !"[2]

Stoicii se resemnează trist şi oarecum silit. Creştinii cred cu entuziasm şl bucurie. Stoicii sînt defensivi, pasivi. Credincioşii sînt activi şi exuberanţi. De asemeni, spiritele disperate nu pot găsi — contrar afirmaţiilor lui Kierkegaard — o soluţie religioasa. (.In Schopenhauer, un Nietzsche nu vor .putea găsi în religie acel caracter tonic pe care-l caută toţi credincioşii. Cu atît mai mult, cu cît pesimismul acestora nu e un pesimism ontologic — aşa apare mai tîrziu la Heidegger —, ci unul relativist. E un fel de protestare, de comentare acră, în care rînd pe rînd e denunţat cîte un aspect al existenţei, criticat, găsit întristător şi deprimant. E un pesimism temperamental, o proastă umoare sufletească,

[1] W. Jamcî, *L'Expirirnce Teligirtt>r,* p. 3'.
[2] *Ibidem,* p, 36.

care colorează în negru orice aspect al lumii. Nu acelaşi e cazul budismului. Acesta e un pesimism ontologic. Cu toate acestea, ceea ce combate budismul e tocmai procesul de determinare prin dorinţă, ataşarea de aspectul individual al lucrurilor. Concluzia e aspiraţia către o stare finală nedeterminată.

c) ***Individualismul.*** Concepţia universului în forme pluraliste nu poate duce, cu toată părerea contraria a lui W. James, la dispoziţii religioase, decît dacă pluralismul e considerat ca aparenţă variata a unui substrat comun. Relaţia cu un univers descentralizat, cu părţi, autonome e plină de riscuri şi de decepţii. Garanţia liniştii şi beatitudinii senine nu poate fi dată de o asemenea alcătuire a firii. Aceasta pentru concepţia metafizică. Pentru latura socială şi morală, individualismul menţine acelaşi relativism.

Luther a interiorizat şi mărginit la accepţia sa individuală credinţa. £1 a făcut din ea o afacere de conştiinţă. -Prin aceasta a dat libertăţii sufleteşti şi vieţii interioare un mare avîmt. Aceasta numai în procesul psihic intern. în afară, el a preconizat conformismul. De aceea, protestantismul a rămas din punct de vedere social pasiv şi absent, luîndu-şi doar libertăţi de conştiinţă. E. Durkheim crede că sub conceptul de „mana", putere anonima, se ascunde ca sens societatea cu transcendenţa şi permanenţa ei. Colectivul e totdeauna mai aproape de religie decît individualul. Primul învăluie şi întrece printr-o ambianţă difuză şi vagă existenţa pieritoare şi precisa a individului. Societatea poate forma materia emoţiei religioase. Pentru acest motiv religiile, în ordinea polmco-socială, au susţinut totdeauna conformismul, politica de stat şi tendinţele conservatoare. Nicăieri şi niciodată ele n-au fost forţe social-revoluţionare.

Scepticism, pesimism, individualism isînt stigmate ale determinării relativiste. Peste tot, religiile le-au eliminat şi au dui o luptă înverşunaia contra lor. Prin aceasta ele respingeau mesajele pe care natura înconjurătoare, haos anarhic de forţe care se ciocnesc orb, le trimitea conştiinţei noastre. Sufletul primitivului a simţit nevoia de ordine. Presimţind anumite raporturi

cauzale, el a recurs la procedeele magiei, devenită mai tîrziu, prin evoluție, conduita științifică si experimentală, creînd astfel un început de ordonare a fenomenelor. Dar experiența cauzală nu l-a satisfăcut.

Prin insuficiențele ei, natura provoacă încă dezordine, excepție, schimbare neatentă. Ea nu se lăsa domesticită de poruncile determinismului științific. O nevoie şi mai mare de claritate, de stabilitate totală se făcea simțită. Ea nu putea fi potolită decît prin noi construcții mintale, în care să se caperce liniştea şi limpezimea definitivă. Aceasta nu se putea găsi decît o dată cu goana contra relativității, în acceptarea unei ipoteze de absolut, ca un ultim refugiu, de întărire şi consolare. ^ Astfel, religiile şi mitologiile au încurajat aspirația către asemenea stări. Să analizăm cîteva din cele mai importante.

aj *Totalitatea.* Etimologic considerată, Tcligîa are Ia început sensul de adunare, de grupare. „Relegere" înseamnă a readuna, a adiționa mereu, a totaliza. Acest sens îl acordă religiei şi Cicero, pentru care omul religios e acela care aduna acte de onoare zeilor, adică acela care se concentrează sufleteşte. Pentru Fichte, religia _e o „grupare a spiritului". Astfel, prima grijă a credinciosului e o năzuință către întregire. Sentimentul de limită al existenței umane trebuie depăşit, într-o aspirație de contopire cu existența absolută, cu dumnezeiescul. Dar această tendință de depăşire a frontierelor sufleteşti nu se realizează, fiindcă sufletul nostru are dorințî, nevoi, nostalgii, aspirații sau doruri. Acestea pot fi pentru esențe banale, pentru necesități lumeşti.

Actul religios de completare e imanent. El corespunde unei legi constituționale a conştiinței noastre. După părerea lui Max Scheier, actul religios e dat prin însuşi caracterul finit al conştiinței noastre. El nu se realizează, cum cred unii, empiric, prin „experiențe religioase", ci e constitutiv structurii limitate a conştiinței, care, tocmai fiindcă e mărginită, presupune în afara ei nemărginitul.

Astfel, actul religios nu tinde către totalitate pe cale psihologica —^cauzală şi nici teleologică finalistă, ci e împlinit în însăşi natura alcătuirii noastre sufleteşti. De

acî urmează că actul religios se deosebeşte de altele spirituale prin lumeasca transcendență (Welttranszendenz) a intenționalității sale şi în al doilea rînd prin satisfacția sa numai la contactul cu dumnezeiescul[1].

Această noțiune a „dumnezeirii" se defineşte la rindul ei prin două caractere. Mai întîi, prin aceea că ea e o existență absolută, adică față de care celelalte existențe, inclusiv aceea a eului nostru, e dependentă, subordonată, parțială. In al doilea rînd, prin aceea ca existența divină e sfîntă, adică simbolizează în raport, cu eul nostru o superioritate totală în eficacitate şi putere. Raporturile de dependență existențială sau de inferioritate în eficacitate nu sînt de ordin cauzal, ci de ordin simbolic, ele fiind descoperite prin revelație[2].

Nu vom discuta aici concepția fenomenologică a religiei. Ne vom mulțumi pur şi simplu să constatăm că, fie în accepția apriorică, fenomenologică, fie în aceea empirică a „experienței religioase", fenomenul religios presupune o aspirație către totalitate. Raportul, cauzal sau simbolic-semnificativ, între om şi divin e acela de la parte la tot. Sentimentul acesta descoperit prin analiza interioară mai întîi de către Schleiermacher e acela de atîrnare. Spovedaniile misticilor, toate, pomenesc de un sentiment de insuficiență, de incompletitudine şi, corelativ, de o nevoie de completare, printr-o unire cu „Totul". E trăirea mistica, repetată în toate mărturisirile, de la Sf. Tereza la M-me Guyon, de la Eckhart k Jacob Bohme, în termenul de fuziune. O nevoie de uniune şi imanență, necesitatea de „a se pierde în Dumnezeu". Unii vorbesc de „micul izvor care se revarsă în fluvii sau ocean", alții de „logodna sacră, de unire tainică cu divinul", alții, ca Saint Jean de la Croix, în „urcuşul Carmelului", de ascensiuni pe trepte succesive către vîrfuri greu accesibile. Actul religios e o urcare de la regiunea parțialității precise şi mărginite către

[1] M. Schekr, *Vom Eivigen im Menscben,* p. 245—251.
[2] M. Schi.-kr, *op. cit.,* p. 101—110.

infinitul totalitar (totalitatea în limbajul misticilor jnsemnînd infinit), fără limită şi caracterizare.

b) *Unitate.* Nicolae de Cusa defineşte fiinţa lui Dumnezeu cu formula „Coincidenţia oppositorum". Divinul e locul unde toate contradicţiile, toate opoziţiile, antagonismele cosmice se topesc într-un principiu unic. Absolutul divin înseamnă reducerea aceluiaşi factor comun, *3* tuturor divergenţelor, variaţiilor, transformărilor lumii terestre. Coincidenţa contrastelor nu se poate realiza decît în faptul religios. Aspectul haotic al cosmosului se reduce în intuiţia religioasă la tolerare, la o coexistenţa a contrariilor sau a diversităţilor. Ele pot sălăşlui împreună fără să se elimine sau să se ciocnească. Principiul contradicţiei nu le supără, căci ele se raporta, în ultimă instanţă, la acelaşi principiu. în fond, ne găsim în aceeaşi stare de suflet ca aceea condusa de legea participând, din formele inferioare de cunoaştere. E vorba de un proces, în ordinea sentimentelor, analog cu acela al percepţiei care unifica diferite senzaţii, .l.ocul pe care obiectul religiei îl ocupă în suflet e condiţionat de faptul ta razele ieşite din toate straturile se încrucişează în obiect, în acelaşi fel cum un obiect dobîndeşte pentru noi realitatea sa, fiindcă reuneşte senzaţiile simţurilor diferite. Trebuie ca astfel el sa ofere posibilitatea, cel puţin virtuală, de a fi constatat de simţuri diferite. Cu cît simţurile care sînt în măsură de a-l constata sînt mai numeroase, cu atît el va fi mai obiectiv, cu atîta va fi mai sigur şi mai fixat. Astfel, trebuie ca numeroase şi diferite interese ale vieţii sa se reunească, pentru ca tocmai multiplicitatea direcţiilor lor să intre în joc şi să poată permite fixarea poziţiei obiecvului religios. Aceste direcţii nu se încrucişează într-un obiect preexistent. Din contra, prin faptul că ele se încrucişează în el, el ia viaţa şi trebuie ca obiectul religios să se aşeze dincolo de realitatea sensibilă, fiindcă nu există punct de vedere empiric care ar putea reuni în el această abundenţă, aceasta divergenţă de lini) corespunzînd la direcţii interioare. Astfel, toată multiplicitatea vieţii interioare găseşte o

unitate în elevaţiunea religioasă a sufletului, după cum existenţa îşi găseşne unitatea în Dumnezeu."[1]

E nevoie, aşadar, de o opoziţie, de o contradicţie pentru ca rezistenţa sufletească sa creeze prin reacţiune această unitate a actului religios. Dualismul între suflet şi corp, între slăbiciunea cărnii şi tăria sufletului pe care a semnalar-o Sf. Paul, între bogăţia şi tensiunea ridicată a vieţii, intre fericire şi mizerie sufletească sînt contraste care provoacă, excită apariţia nevoii de unificare a conştiinţei în conduite religioase.

Marile vocaţii religioase au ieşit, în genere, din constituţii psihice prezenund fenomene de dublare ori multiplicare a personalităţii. Sfîşierile interioare, zbuciumul suspendat pe mai multe alternative, a format un teren deosebit de propice pentru conversiunea religioasă, între multe altele, se cunoaşte cazul lui Sf. Augustin : Piua în ziua cînd a auzit o voce într-o grădină, care i-a strigat „Ia şi citeşte" şi deschizînd Epistola către romani a Sfîntului Paul : „Banchete, beţii, desfrîu, certuri şi rivalităţi : părăseşte toaie acestea : îmbracă-te cu haina Domnului Isus Christos şî lasă poftele irupluî". el dusese o viaţă pagină.

După cum nevoia de totalitate e cerută de mărginirea cîmpului conştiinţei şi formează nevoia de absolut, tot a>j contrastele şi luptele interioare cer o alia necesitate de absolut, care e aceea a nevoii de unitate. Dîn structura limitată şî contradictorie a sufletului nostru, se încheagă o conira-reartiunc de salvare, care în lipsa altei puteri sufleteşti e aspiraţia către divin. Daca nu s-ar apăra prin religie, organizaţia sufleteasca a multor oameni s-ar nărui. Forţele caracterizate în determinări individuale s-ar ciocni Ia infinit. Eu[lor ar fi un etern teatru dc război, care ar paraliza opţiunile şi hotărîrile lor spre acţiune. Topind prin unitatea religioasă conflicte divergente, de tendinţe eterogene, intrînd în convergenţa, în indeterminare, sufletul îşi găseşte un liman de pace şi repaus.

[1] G. Simmel, *fa reli%ivn el Ies wnnastes ,1c la -„ir*, in *Melanges de philosophic relativiste, p.* 157.

c) *îndeterminarea timpului.* Faust, ajuns îa starea de beatitudine a împăcării definitive cu sine, a putut porunci clipei să se oprească : — „O temps, suspends ton voi" e strigătul oricărei emoţii religioase, care fuge de ruina progresivă a timpului, de descompunerea prin durată a oricărei realităţi. Dacă împărţirea existenţei în aspecte şi tendinţe individualizate crea anarhie şi ciocnire, împărţirea duratei, în momente succesive, aduce depresiune *şi* disperare. Lamentărilor tuturor vechilor religii faţă de constatarea că toate lucrurile trec şi pjer nu le-au putut fi opuse decît suprimarea determinării timpului în momente separate şi efemere, prin două categorii religioase : eternitatea şi simultaneitatea. Eternitatea e totuşi o formă de relativizare. Timpul curge înjnomente distincte, individualizate în durată. Numai că viaţa unei stări se prelungeşte fără sfîrşit. Simultaneitatea însă suprimă complet şi radical toată categoria temporală.

Combătînd eroziunea timpului, unele religii s-au refugiat în „viaţa eternă", altele au inventat „prezentul etern", adică simultaneitatea, după care totul e dat o dată pentru totdeauna, schimbarea şi alteraţiunea fiind total eliminate din existenţă. Prelungirea vieţii după moarte printr-o viaţă veşnică e una din soluţiile acelora care păstrează contactul cu viaţa pămîntească. Ea aparţine religiilor mai realiste şi mai puţin radicale. Au _avut-o în primul rînd grecii. Ei aveau sentimentul inevitabilităţii morţii. Fiul lui Priam, Lycaon,_ răpus de Achile, îi cere să-i cruţe viaţa. Dar acesta îi răspunde blînd şi calm cu faimosul pasaj din *Ihada :* „Scumpul meu, trebuie să mori. De ce te vaiţi atîta ? Nu vezi tu cum sînt de mare şi de frumos ? Totuşi şi asupra mea e atîrnat destinul nemilos şi moartea. Mai devreme sau mai tîrziu, la răsărit sau la apus de soare, sau în miezul zilei, un războinic îmi va smulge sufletul, Iovindu-mă cu lancea sau cu săgeata arcului_ său". După care, „Achile taie cu sabia capul bietului băiat, împinge cu piciorul trupul lui Lycaon în^ Scamandru, chcmînd peştii fluviului să-i înghită grăsimea sa albă".

Viaţa nu e eternă. Un pas către eternitate e cîştigai în aceea că viaţa pămîntuiui e considerată foarte lungă, în cultul iranian al lui Zoroastru, viaţa istorică a pămîntuiui trebuie să dureze douăsprezece mii de ani. E numai o eternitate scurtă, o concepţie a infinitului temporal văzut sub forma simplistă a unei dimensiuni lungi. Acest mod de a vedea îl găsim şi în evanghelie, în epistolele Sf. Paul, în evanghelia lui Ioan, dar mai ales în Apocalips. Viaţa pămîntească, istorică ^merge către un scop. E judecata cea din urmă, după care urmează veşnicia.

înaintea creştinismului, această concepţie a unui timp istoric care merge către eternitate se găseşte în cultul lui Zoroastru. Perşii au influenţat pe evrei. Origina acestei idei poate să fie indo-europeană, ea pleacă din parsism către iudaism şi apoi către creştinism. Eternitatea urmează după scurgerea evolutivă a existenţei pămînteşti. Aceasta ajută pentru a fi cîştigată viaţa de apoi. Ea se va istovi într-o zi cînd Dumnezeul aşteptat va veni: „Iată, iată Dumnezeul nostru, l-am aşteptat şi el ne va rnîntui" (Isaia, XXV, *9).* Numai domnul Iehova e puterea durabilă (Is. XXVI, 4). Din aceste strigăte de aşteptare a veşniciei iese profetismul. *Cetatea lui Dumnezeu* a Sf. Augustin, ca şi *Discursurile asupra istoriei universale* ale lui Bossuet sînt inspirate de acest mod de a vedea.

în alte religii, absolutul temporal nu ia forma schimbătoare a evoluţiei treptate spre cucerirea eternităţii, ci se prezintă direct ca o viziune statică şi simultana a existenţei. Nu mai sîntem în prezenţa ji două lumi, a două vieţi, una trecătoare şi alta veşnică, trecînd *din* una în cealaltă prin merit şi iniţiere. Ni se arată o singură ipoteză * dată o dată pentru totdeauna. Dumnezeu nu e conceput ca fiind în afară de temporalitate, în „saecula saeculorum", numai în una din formele sale, în cealaltă incarnîndu-se în viaţa temporală, ci în afară de timp şi într-o singură înfăţişare. Experienţa mistică, aceea care recurge la extaz, nu mai cunoaşte mărginirile timpului. Misticul trăieşte un prezent etern,

* Mai curînd : *ipostază* (n. ed.).

în afara de modalitatea duratei. El nu cunoaşte schimbare ori degradare. Totul e dat şi neschimbător.

_ O serie de religii, spre deosebire de iudaism, creştinism ori parsism, pentru care atemporalitatea se cîştigă treptat, se înfăţişează de la începui sub forma încremenită a unei stări fixe o dată pentru totdeauna. Budismul, doctrinele Vedantiste, Upanischadele, Platonismul sînt religii care concep o existenţă încremenită. Pentru greci, Olimpul senin şi etern stă în mijlocul frământărilor lumeşti trecătoare. E vorba de două lumi. Pentru budist nu e vorba decît de una singură : Nirvana, în afara caracterizării şi a determinării de orice fel, nici timpul, nici dorinţa n-au existenţă. Nu există decît o substanţă eternă. Ceea ce ne apare trecător sînt simple iluzii. „Ideea" platoniciană e de aceeaşi speţă. Ea e singura realitate. în *Pbedon* se arată, mai clar ca în orice altă operă a filozofului grec, cum esenţa lucrurilor, eterne şi neschimbate, e în dosul tuturor aparenţelor. Platonismul a influenţat pe Sf. Augustin cu concepţia sa asupra nemişcatului prezent, „semper stans eternitas", ca şi pe toţi misticii medievali. Eckhart spunea : „Ce este eternitatea ? Eternitatea e un «acum» totdeauna actual, n-are nimic de a face cu timpul. Ziua de acum o mie de ani nu e mai departe de eternitate decît ceasul în care mă găsesc acum. Şi ziua care va veni peste 1D00 de ani nu e mai departe de eternitate decît ceasul în care vorbesc acum." Iar Jacob Bohme : „Acela pentru care timpul e eternitate, iar eternitatea timp e liberat de orice luptă". în aceeaşi ordine de idei recomandă Spinoza de a considera lucrurile „sub specie aeternitatis" [1].

Timpul _e astfel o iluzie care nu poate ruina nici o realitate şi nici o valoare. Cine poate trăi în această existenţă nu mai consideră avariile timpului, nu mai hibeşte lumea pămintească. „Pentru ce lebăda s-ar mai întoarce la iazul mocirlos", se întreabă budistul ?

Acesta e sensul liturghiei, ca şi al comemorărilor. Se leagă trecutul istoric, sensul de altă dată al unui cult, cu prezentul. Se rememorează într-o imagine

[1] H. Hoffding, *Phlhs'iphie de In religion,* p. 213—217.

unică, pe deasupra anilor şi ţărilor de unde a fost importat serviciul religios. Anul liturgic, cu slujbele de Crăciun, Paşti, Sărbătoarea morţilor etc, a avut cîndva un sens concret istoric. Azi el n-ar mai avea nici o semnificaţie. Totuşi, deasupra înţelesului de moment, ceremonia şi comemorarea leagă toate momentele timpului în unul singur, fără specificitate istorică.

Ceea ce e divin e pentru toate timpurile. Un anume moment istoric se repetă la infinit. Cultul se confundă în eternitate... credinciosul trăieşte în veşnicul prezent[1]. Acesta e sensul comemorării şi al ceremoniei.

Toate aceste moduri de a se elimina timpul pleacă din aceeaşi nevoie de asigurare contra morţii. Bergson, opunînd mereu instinctul inteligenţei, conform doctrinei sale, are totuşi dreptate cînd afirmă că : „Religia e o reacţie defensivă contra reprezentării prin inteligenţă a inevitabilităţii morţii"[1]. Toate religiile au omorât timpul ca să suprime moartea. Societăţile evoluate au creat instituţii, legi, edificii care au crezut că sfidează moartea. Ele au voit mai mult: să asigure şi nemurirea fiecărui individ pieritor. Mai departe decît ceea ce li se părea a fi învelişul efemer al timpului, religiile au păstrat sufletul sub formă de demoni ori strigoi care revin după moarte, de reîncarnare, de metempsihoză, de fantomă rătăcitoare în cîmpiile Elizee, de viaţă fără prihană în paradis, o existenţă netulburată de trecerea timpului, inventând fabulaţia mistică a vieţii viitoare.

4. *Indeterminarea spaţiului.* Cercetările de logică genetică pe baza etnografiei şi ale sociologiei comparate au arătat că ideea de spaţiu a primitivilor e departe de ceea ce, mai tîrziu, geometria a admis ca spaţiu omogen şi abstract. La început, percepţia spaţiului e de ordin concret. Ea se reduce la o măsurătoare între terenul cuprins în proprietatea clanului ce se trage dintr-un anumit totem şi întinderea aparţinând altui clan. Sau între terenul sacru din jurul unui loc de cult şi terenul profan dimprejur. Levy Brtihl, M. Mauss şi E. Durkheim au arătat clar acest lucru. Totuşi şi acolo

[1] H. Ddacroix, *ap. cit.,* p. 22,

lucrurile participa unele la altele, se amestecă fără determinare clară.

Cu încetul, abia la grecii vechi s-a elaborat un concept geometric si logic care pune baza concepţiei noastre actuale despre spaţiu. Spaţiul ştiinţific satisface pîna la un punct nevoia de absolut. El lasă însă o mare margine de completare pînă la viziunea unei informităţi spaţiale pe care religia caută s-o împlinească. Concepţia ştiinţifică se aplica totuşi la o categorie determinată. Ea nu poate cuprinde setea de infinit, care suprimă orice limită materială, orice localizare precisă. Chiar religiile primitive concep existenţa ca o cosmogonie între anumite fruntarii. Bolta cerească e locul cerului unde locuieşte Dumnezeu ori chiar, în unele religii, însăşi divinitatea. în multe limbi indo-europene, cuvîntul Dumnezeu înseamnă cer : indianul „devas", persanul „deva", de unde grecescul „zeus" şi latinul „deus".

Herodot raportează că perşii numeau cerul „Zeus", grecii asigurau un anumit loc înalt, Olimpiii, ca limită zeilor. Evreii, la început, considerau pe Iehova ca zeul tunetului, care pleacă 'din cer. Isus, cînd îşi reia fiinţa divină, se înalţă Ia cer. Deosebirea între spaţiul celest şi cel pămîntesc formează o distincţiune pe care începutul religiilor o are mereu în vedere[1].

Cu timpul însă apare o reacţiune contra limitării şi localizării.

Determinarea între „sus" şi „jos", între cer şi pămînt începe să dispară. Dumnezeu nu poate fi imperfect şi mărginit, ca omul. El nu e numai etern, dar e şi omniprezent. Astfel, reacţia contra determinării spaţiale începe să se întrevadă. La început, alegoric şâ simbolic -. Influenţa platoniciana are, în aceasta, importanţa ei. Conceptul de ubicuitate, de omniprezenţă, la început alegoric, începe să aibă un sens literal. Anume, nu se

' **H. Hoffdîng,** ***op. cit., p.*** **39—41.**

² ***Ibidem,*** **p. 41 : „Această reacţiune contra localizării** ***şi*** **a limitării a fost TOtodată ţi o reacţiune contra clarităţii. Expresii ca : •sus, jos, ceresc, pămîmesc»** ***:\a*** **luat încetul cu încetul o semnificaţie simbolică".**

mai crede într-un Dumnezeu de formă omenească fixa. în paradisul situat în cer, în morţii care învie cu toată structura lor anatomica. Antropomorfismul vechilor călugări copţi începe să fie atacat *. Sf. Augustin, evident influenţat de Platon, părăseşte categoric orice urmă de determinare spaţiala : „Nu ştiam că Dumnezeu e_ spirit şi ca deci nu are membre dotate cu lungime şi lăţime sau masă corporală. Dumnezeu în totalitatea sa e prezent peste tot şi totuşi nu se găseşte nicăieri (ubique totus et nusquam locarum)..." Dumnezeu locuieşte în partea cea mai profundă a fiinţei mele, ca euJ meu intim, şi e mai sus decît punctul cel mai înalt pe cate l-aş putea atinge (interior întimo meo, superior summo meo). „Dumnezeu e deasupra sufletului meu, dar nu în acelaşi fel în care se găseşte cerul deasupra pămîntului."[2] Concepţiile panteiste în felul lui Gîordano Bruno şi ale altora sînt astfel pregătite. Spinoza poate vorbi de o substanţă infinită, exprimabilă în diferite atribute. In alte religii, ubicuitatea, omniprezenţa formează de asemenea unul din atributele dumnezeîrii. tn *Upanişade,* expresie directă a religiei brahmane, Brahma e fără caracteristică posibila, fiindcă numele, corpul, • timpul şi spaţiul pier. Nici una din aceste determinări nu i s-ar putea astfel atribui. Un lucru sfînt poate fi deodată în mai multe locuri, în toate locurile : aceasta e suprimarea spaţlalităţiî în majoritatea religiilor[3].

5. *Indeterminarea cauzalităţii.* Revine lui E. Durkheim meritul de a fi descoperit că la baza religiilor primitive se găseşte o forţă impersonală, anonimă şi nediferenţiată, „mana", care nu poate lua la început nici o forma, nici divină : spirit, demon, zeu ei€., şi cu atît mai puţin umană. Ea e totuşi de o deosebită eficacitate, curgînd, încorporîndu-se în fiecare obiect şi în fiecare acţiune. E o putere caro trece prin fiecare aspect diferenţiat al lumii şi-i acordă eficacitate. Nu e vorba

' **A. Harnack,** ***Lehrbuch der Dogmengeschicbte,*** **II, p. 75.**

* ***Confessions,*** **III, 11—12; VI, 4, ciiat de H. Slbffding,** ***op. cit.,*** **p. 43.**

» **R. Miiller Freienfels,** ***Psychologie der Rehgion,*** **voi. II,** p. **27—28.**

aşadar de o individualizare a doua forțe în relație, a unui antecedent ți consecvent, care, separate de atotputernicia forței anonime, s-ar influența unul pe altul. Pe de alta parte, principiul cauzalității științifice ne arata că tot ceea ce e în consecvent trebuie să se găsească şi în antecedent, deci că determinismul e proporțional. Dar forța „manei" e nelimitată. Ea poate să facă orice. Ea întrece disponibilitățile cauzei. Astfel e posibil miracolul. Mai tîrziu, această putere nediferențiată se transformă în divinitate, împrumutînd acesteia din urmă toate atributele ei de eficacitate, de omnipotență, disproporționată față de acțiunea concretă a determinismului[1]. Intervenția puterii divine nu e permanentă. Minunea trebuie să rămîie o excepție. Dacă s-ar exercita permanent şi cu orice prilej, ea ar înceta de a fi minune si ar deveni o ordine naturală a lucrurilor. Ea operează numai în anumite împrejurări, lăsînd cauzelor obişnuite (causae secundae) grija de a regula restul acțiunilor cosmice ori omeneşti. Admițmd însă şi realitatea unor cauze inferioare, care formează determinismul ordinar, pămîntesc, ureînd scara cauzelor obişnuite, nu vom putea explica crearea lumii. La început, a trebuit o intervenție de altă natură, deoarece cauzele secunde au trebuit să fie dezlănțuite de o altă speță de cauză, fiindcă altfel seria antecedentelor nu s-ar putea istovi decît în infinit. Trebuie să ajungem la o cauză care să nu fie Ia rîndul ei un efect. Altfel n-am isprăvi niciodată. Cauza cauzelor e astfel Dumnezeu-Din aceste considerații Aristot a adus prin faimoasa sa teorie a „primului motor" unul din primele argumente ale existenței lui Dumnezeu. „Fără o cauză primă, n-ar putea exista alte cauze" e argumentul său esențial, pe care pe urmă 1-a reluat şi Thomas din Aquino.

Acceptarea minunii sfarmă nu numai individualizarea concretă a explicării efectului prin cauză, zvîrlind o umbră de indeterminare asupra trecutului, dar ne

[1] R. Orto, *Dai Ihilige,* Berlin, 1916, ca si M. Scheler, DJS *Ciltllicbe,* în t'om £îi.igfu *im Meiischen,* araiă că în loaie religiile unui din caraeicrele sacrului, ale divinului, c eficacitatea (Wirksamkeit) totală.

cufundă într-o completă ignorare a viitorului, care rămîne astfel total imprevizibil. EI devine obscur şi nepriceput, stăpînit numai de legile întîmplarii. Omul simplu părăseşte uşor explicația prin cauzele secunde. Primitivii [ui Levy Briihl sînt total indiferenți față de o ordine naturală a lucrurilor. „Activitatea noastră cotidiană implică o liniştită şi perfectă încredere în invariabilitatea legilor naturale. Cu totul diferită e atitudinea spirituală a primitivului... Toate lucrurile şi ființele îi apar implicate într-o rețea de participații şi de exclusiuni mistice." [1] De aici, o nevoie de îmblînzire, de conciliere a forțelor neaşteptate şi necunoscute, prin sacrificii, rugăciuni eic. Omul creează prin religie necunoscutul şi imprevizibilul, fiindcă dorințele sale sînt oprite în loc de puterea de fter a cauzalității stricte. El creează prin religie si prin magie posibilitatea si realitatea miracolului. Dar şi acest miracol trebuie oarecum influențat şi regulat. Imprevizibilitatea totală ar fi şi maî deprimantă decît neputința de realizare. Impreviziunea creează panică şi îngrijorare. De aceea e nevoie de o viziune a unei bunăvoințe divine, care, stăpînind miracolul, îl poate totuşi acorda în împrejurări anumite. Contradicția situației religioase stă în aceasta : dorințele nerealizate creează magia, adică atotputernicia divină, care depăşeşte legea de fier a determinismului cauzal ; dar în acelaşi timp miracolul creează hazardul şi acesta la rîndul său imprevizibilitatea, de care omului îi e groază. *Scăpind de determinarea cauzală care îl înăbuşă, omul cade în imprevizibilitate, care îl înfricoşează.* Religia devine astfel un sistem mixt în care orice speranță e posibilă, dar şi orice surpriză poate fi înlăturată cu ajutorul unor elemente de. cult. Ea devine astfel un *miracol îmblinzit,* unu) care c numai favorabil omului şi niciodată complet ostil. H. Bergson are dreptate cînd consideră religia ca pe o serie de reacțiuni defensive contra reprezentării prin inteligență a unei margini înfricoşătoare de neprevăzut

[1] I^vy Briihl, *La mentalite primitive, p.* 17.

între inițiativa luată şi efectul dorit[1]. Astfel, eliberarea din cauzalitatea restrînsa poate fi suportată.

6. *Stabilizarea valorilor.* Religia nu are numai o semnificație epistemologică de suprimare a individualei cosmice şi de creație de absolut gnoseologic. Ea se raportă şi la lumea morală. Aici constatările omului nu sînt mai încurajatoare. Valorile pe care el le clădeşte şi pe care ar voi să le creadă permanente se năruiesc în contradicții şi dezamăgiri. Adevărurile se arată mincinoase, dreptatea •— schimbătoare, fericirea — o simplă nălucă. în special dreptatea, pentru cei umiliți şi ofensați, nu apare ca făcînd parte din lumea aceasta. Exploatați fără cruțare, nedispunînd de nici o putere, neinspirînd nici o milă şi nici un interes din partea celor mari şi puternici, ei nu pot spera la realizarea justiției decît în altă lume. Numai la providența pot recurge şi numai în ea e ultima lor nădejde. Marile religii universaliste s-au altoit şi au prins pe stări de mare mizerie materială şi morală.

în privința fericirii, acelaşi lucru. O clipă ea poate străluci, o dată cu tinerețea, ori favorizată de anumite împrejurări speciale. Dar ea se împrăştie iute ca un simplu vis. Durerea şi suferința devin, pentru cei mai mulți din oameni, starea lor normală. La fel cu credința în adevăr. înşelăciunea şi minciuna creează o stare de bănuială permanenta, de îndoială endemică. Iluziile primei vîrste se risipesc repede, şî natura omenească, perfidă şi interesantă *, apare repede în toată goliciunea eî. Valorile se întîlnesc astfel rar, şi cînd Ie întîlnim se topesc îndată. „Vanitas Vanitatum" e strigătul Eclesiastului. O nevoie adlncă tinde la asigurarea lor. Hoffding a avut dreptate cînd a spus că rostul religiei e de a urmări conservarea valorilor[2].

Nevoia ca ele să poată fi depuse, agonisite intr-o regiune unde relativitatea lucrurilor nu le poate atinge devine imperioasă. Singura operă de stabilitate nu poate

[1] H. Berga.in, *op. cit.,* p. H7.

* Desigur eroare de tipar ; trebuie citit *interesată (N. ed).*

[2] „Conservarea valorilor e axioma caracteristica a religiei, analoagă cu coniervare-a energiei din Fizică", *op. cit., p.* 9–10.

fi realizată decît în divinitate. în ea, valorile se pot păstra intacte față de ahcrațiunile realității empirice. Fără o credință în valori absolute şi permanente, sufletul omenesc necultivat se destramă. El are nevoie sa creadă în fixitatea bunurilor spirituale. De aceea se refugiază în religie şi creează mituri şi afabulațiuni consolatoare. Sufletele optimiste, sănătoase şi stenice simt mai puțin această nevoie. La ele religia e o stare lirică, care iese din prea plin de viață. Dar sufletele dureroase, susceptibile, cum le numeşte Ribot : anhedonice, simt mai ales necesitatea imperioasă a refugiu'ui în credință. Avem aci o adevărată neputință de fericire, stare care e mai degrabă o aptitudine, o vocație, decît un concurs de împrejurări. în timpul plăcerii celei mai complete, aceste suflete simt o frică, o anxietate de necunoscut, un gust amar .şi trist, care le strică mulțumirea, pentru ei totdeauna extrem de fragilă. Goethe însuşi, a cărui viață a trecut drept exemplu de fericire olimpiană, spune undeva în *Convorbirile* sale cu Eckermann : „Am fost totdeauna lăudat ca un om favorizat de soartă... Pot însă să spun că în cursul celor şaptezeci şi cinci de ani ai vieții mele n-am avut patru săptămînî de adevărată fericire. Viața mea a fost ca o stînca ce lunecă spre vale şi pe care mereu trebuia s-o ridic, fără răgaz." Iar optimistul William James adaugă : „Faliment. Acesta este cuvîntul sfîrşitului. Viața noastră e presărată de greşeli, de erori, de ocazii pierdute, de dovezi nenumărate ale incapacității şi neprevederii noastre."[1]

Astfel aspirația către totalitate şi unitate, suprimarea credințelor de relativizare a timpului, spațiului sau cauzalității, asigurarea valorilor morale sînt forme de absolut prin care conduita religioasă prigoneşte, suspendă, elimină formele determinării, ale specificării, ale relativizării din existența. Oriunde apare o stare sufletească religioasă, ea combate şi atacă, încercînd să stîrpească din rădăcină orice tentativă de diferențiere ori, cum ziceau filozofii scolastici, de individuație. Religia e o

[1] Vezi în W. James, *op. cit.,* p. 112—116, comportarea religioasă a ceea ce el numeşte „les âmes douloureuses".

oprire, o inhibiție, UTI baraj la roate aceste manifestări reprezentând râul suprem pe care ea caută să-1 suprime şî din care ies neliniştea, nesiguranța şi împărțirea în forme ireductibile a existenței.

Se va putea obiecta că această interpretare de caracter filozofic nu corespunde cu esența tuturor religiilor, în special cu acelea simple, primitive, în caie considerațiile ontologice de absolut şi relativ presupun o lungă maturitate de cugetare în urma lor. Dar ceea ce la omul civilizat apare ca un fruct al meditației la omul primitiv e presentiment, instinct ori intuiție. Şi acesta, ca şi omul cultivat al istoriei continentului nostru, presimte vanitatea trecătoare, dezordinea şi depresiunea. Determinarea în aspecte specifice a lumii provoacă în suflet o sete de securitate în absolut. Primitivul simte diversitatea amețitoare şi deprimantă a existenței şi tinde să o suprime cu ajutorul credinței mai mult chiar decît omul evoluat, care mai poate combate acelaşi rău cu ajutorul filozofiei şi ştiinței. De la puterea anonimă a lui ,matia" pînă la divinitatea marilor religii universaliste, în dosul credinței se revelează aceeaşi nevoie de inhibiție a particularului şt a relativului. Evoluția unui fenomen nu poate schimba esența lui permanentă. Aspectul istoric evidențiază doar diferite forme ale aceleiaşi nevoi sufleteşti. Omul e ferit mereu de fascinația prezentului, a concretului, a imediatului. Religia combate această facilă seducție.

m

Substratul oricărei religii fiind o cufundare în absolut, urmează să căutăm care sînt căile prin care se poate comunica cu entitatea divină. Ele sînt patru : sentimentul, extazul mistic, autoritatea cultului şi a bisericii, în fine dogma, adică rațiunea teologică. Credința se poate şi ea funda pe aceste căi. Credința poate fi de trei feluri : credința din nevoie (croyaoce par besoin), credința prin autoritate, credința prin probă, adică credința prin experiența. în cea dintîi varietate, întră sentimentul şi mistica, credința prin autoritate se

bazează pe colectivul religios, adică pe biserică, iar credința rațională şi motivata, pe dogmă. Să le analizăm pe rînd.

1. *Sentimentul,* Introducerea sentimentului pur în actul religios datează de la Luther. Evul mediu cu ajutorul lui Aristot, trecut prin spiritul lui Sf. Thomas din Aquino, creează teologia, adică subtilitatea dogmei, în nenumărate exerciții logice, care trebuiesc acceptate rațional, se precizau ființa divină, raporturile cu ea, condițiile credinței, păcatul. Protestantismul nu mai face din credință un act de adeziune logica, chiar cînd e fundat pe revelație (şi aceasta trebuie dovedită), ci pe o adeziune afectivă directa, ieşită dintr-un act de iubire, de adorațiune completă şi absurdă, aşa cum fac anioreza-țri pătimaşi, cărora probele evidenței le sînt complet indiferente. Nu e vorba aici de credință, cît mai ales de încredere. Ceea ce trebuie avut în vedere de acela care vrea să ia contact cu Dumnezeu e experiența lui intimă, tumultul conştiinței în care fiorul divin se dezvoltă. E vorba de „Sapiantia experirnentalis", nu de „sapientia doctrinalis", adică de ceea ce ne împinge sufletul nostru, nu de ceea ce ne învață doctorii savanți ai teologiei. Acceptarea cu tot sufletul e un act de confienta, şi aceasta importă. Poți greşi în păoat, poți cădea în toata adîncimea abisului : dacă iubeşti pe Crist eşti mîntuit: aceasta e învățătura lui Luther. Cum observa undeva Ch. Andier despre marele reformator german, nu mai e vorba de înaltă logică, de inițiere intelectuală, ci de „calități plebeiene, de fidelitate *şi* de supunere față de invizibilul şef. Sufletul are sete de iubire, sete de Dumnezeu. El trebuie sa ştie, să aibă încredere că, chiar dacă păcătuieşte, va fi salvat. Greşeala omenească şi grația divină sînt cele două elemente ale vieții religioase. Credința rece, fără asentimentul inimii, fără reconciliere şi fără încredere oarbă că orice ai face Dumnezeu iartă, nu valorează nimic. Aceasta crede şi Calvin, aceasta o crede mai ales Schileiermacher şi toata doctrina stmbolo-fideismului. Şi nu e de ajuns de a cunoaşte adevărurile creştine prin revelație. Ele trebuiesc *experimentate* în adînml sufletului. Trebuie să simți în rine condamnarea ca să

poţi aprecia actul salvării. Încredere caldă» iubitoare, si atîta tot: ceea ce înţelege Luther prin „Sola-fide", Melanchton, prin credinţa afectiva ; „cordis affectus, sensus mistericordiae Dei in corde", spre deosebire de credinţa rece a scolasticilor : „frigida opinio".

Asentimentul, psihologic vorbind, prccedează încrederea. E o pornire oarbă, fără justificare, fără motivaţie raţionala. In catolicism, contactul cu divinitatea se ia prin scriptură şi prin textele sfinte. Tumultul sufletului, pornirea interioară c secundară ori pur şi simplu ignorată. Experienţa religioasă interna e tulbure şi deci suspectată. în simbolo-fideism credinţa nu se sprijină pe text, pe revelaţie, ci pe sentiment, pe aspiraţia interioară. Experienţa psihica devine astfel adevăr şî dogmă prin ea însăşi. încrederea asigură şi linişteşte. Numai ea poate da preparaţii sufleteşti de a primi iniţierea divină, siguranţa eternităţii absolute[1].

O astfel de „experienţă religioasă" a studiat W. James în celebra sa carte. Pratt, un psiholog american, care a făcut o întinsă anchetă asupra formelor de religiozitate, găseşte sentimentul de încredere ca bază a credinţei în 37°/o din cazurile cercetate[2]. E forma euforică, liniştită, plină de pace.

Stenică în efectele ei nervoase, ea e o formă de tonidtate vitală, de abandonare şi de fidelitate în deplină securitate, ca în toate formele de dragoste. Confienţa înseamnă siguranţa absolută în căpătarea graţiei divine. Ea iese din nevoia de ajutor acordat în orice caz. Inchietudinea, anxietatea, îndoiala lipsesc complet din acest mod de comunicare cu divinul[3].

Forma intimă a acestui contact e de obicei *rugăciunea.* E adevărat că rugăciunea în multe cazuri nu ia acest aspect. Ea nu e altceva decît o cerere de îndeplinire a unei dorînţi, adeseori foarte practică sau foarte materială : o buna recoltă, un cîştig de bani, însănătoşirea dintr-o boală, un succes etc. Ea cere, cîteodată cer-

[1] „Doch alic Lust will Ewigkeir, will die riefe, tiefe Ewigkeit", *e* strigătul iideistului.

[2] Pratt, *The rtligioits coniciousness,* New York, 1920.

[3] H. Delacioîx, *La rtligion et la foi,* p. 235.

şeşte providenţei satisfacerea unul interes[1]. Cîteodată ea urmăreşte expîaţia, iertarea unei greşeli. De foarte multe ori însă rugăciunea nu urmăreşte nici o graţie temporală, nici o finalitate. Ea e o simplă comuniune cu divinul, contopire cu dumnezeirea. Ea porneşte spontan, ca un imn, ca o forţa de inspiraţie poetică, după cum a observat Abatele Bremond. E o nevoie de sprijin moral, de spovedanie, de încurajare, asemănător confidenţelor care se fac marilor prieteni. Alteori ea ia caracterul unui extaz mistic, în care fiinţa noastră, cu veleitatea ei egoistă, se topeşte în absolut. La început, ea face parte dintr-un rit verbal obligator. E o simplă formulă orală cu scop magic sau o *incantaţie* care povesteşte zeilor întîmplările vieţii lor şi-i înduplecă în furiile de care .sînt cuprinşi. în aceasta privinţă ea are acelaşi scop ca şi sacrificitsl.

Mai pe urmă, de Ia acest rituai obligatoriu şt colectiv, ea trece la o formă personală şi intima de convorbire cu fiinţa divină şi ia aspec[tele] menţionate mai sus. în această ipostază, ea capătă accentul liric, adesea delirant, al sentimentului pur şi devine o problemă de expresie verbală înaripată a unui zbucium interior. Ea întrebuinţează imaginea invocaţiei adesea de adevărată valoare poetică.

2. *Experienţa mistica.* Sentimentul nu e chiar o stare mistica. Apropierea de absolut e încă relativă. Comunicarea totală cu indeterminarea absolută nu se poate obţine prin mistică. Toate religiile, chiar şi cele mai pozitive, au cukivat-o sau măcar au tolerat-o. Evident, ea nu e dată orişicui. E o problemă de vocaţie. Diferitele grade sau variaţii de extaz au însă, din multiplele autoanalize şi declaraţii pe care le avem ca documentaţie psihologică, cîteva caractere comune.

Toate se realizează într-o stare de extaz, în care elementul principal e constatarea directă a prezenţei divine prin desfiinţarea conştiinţei personale, pasivitate, intuiţie bruscă şi spontană, prin iluminare. Figurile şi

[1] Pratt, *op. cit,* p. 318, în anchetele făcute, găseşte că aceasta e forma cea mai frecventă de rugăciune; W. James, *op. cu.,* p, 386; If. Delacroix, p. 59—*€2* ; Miiller Freienfels, p. *72.*

imaginile simbolice prin care marii eroi mistici Sf. le-reza, Sf. Jean de la Croîx, M-me Guvern, EcUiart ori Jacob Bohme etc., exprimă aceste stări sufleteşti îmbracă diferite teme : itinerariul pelerinului, urcarea Carmeluluî, castelele sufletului, ziua ţi noaptea, logodna ji căsătoria spirituală, obscuritate şi iluminare, cîntarea cîntarilor, lichefiere si fuziune, transmutaţie şi transfigurare, cupa mistică, beţie şi somn etc, etc.[1] îrscî Denys Areopagitul asigma experienţei mistice trei caractere : abstracţie, obscuritate, pasivitate. Starea mi-tică nu se poate exprima decît simbolic Ea nu durează prea mult. Lumina conştiinţei o împrăştie după un scurt timp. Efortul voluntar nu poate provoca astfel de situaţii. Cunoştinţele căpătate în timpul accesului par de o mare adîncime. Ele scapă analizei discursive şi se impun printr-un fel de iluminare. Ele par impuse din afară de o forţă îrezistioilă, faţa de care eul misticilor nu e în stare de a opune rezistenţă. Cîteodată, simţul mistic se antrenează după o adevărata educaţie, cum e de pildă în „Yoga" indiană. Regimul alimentar[2], atitudinea corpului, concentrarea spiritului prin atenţie favorizează Yoghiului provocarea stării numite „Samâdhi". în religia mahomedană, echivalentul acestor practici îl deţin dervişii. Aceleaşi stări şi aceleaşi descrieri de la misticii orientului pînă la acei ai occidentului. Sub toate variantele, o tendinţa comună : căutarea indistincţiunii şi risipirea, evaporarea în ea. Cu cît sufletul se va fixa într-o cunoştinţă distinctă, clară şi supranaturală a vreunui obiect, cu arit mai puţin va avea dispoziţie şi capacitate pentru a intra în abisul credinţei, unde toate lucrurile sînt absorbite.

Strigătul lui Sf. Jean de la Croix în a sa *Momee du Cârmei* rezumă natura tuturor stărilor mistice şi în general a oricărei trăiri religioase care se desfăşoară „înw-o tăcere interioară prin percepţia tmei relaţii directe cu absolutul, în unificarea spiritului dincolo de

[1] **Vezi descrierea în H. Delacrois, *Ies* gram/s *mysriifes chiitxm.* Paris, 1908; de aedap, *Le myn'tcisme speculaţi! ' " Allemagne au XlV-e sticle,* Parîî, 1920.**

[2] ***W.* Jamw crede câ inhalarea piotoxidului de azot poale provoca stări mistice. Vezi *L'experience religieuie,* p. 329.**

imagini şi de cuvinte, prin... uniune intima şi directă a individului cu fiinţa, aprehensiune imediata a divinului, fuziunea absolutului şî dispariţia totala în el... părăsire completă a «discursului verbal» şi a gîndirii fragmentare grin compoziţie şi diviziune, refulare la starea virtualhaţilor subconştiente de orice imagini mentale sau sensibile, desfiinţarea oricărei conştiinţe a distincţiei între ^eu şi obiectul sau. Intenţie fără formulă, iluminare fără explicaţie"[1].

Acestea sînt elementele descriptive ale comunicării cu sacrul prin mistică. Evident nu orice stare religioasă le poate realiza. In germen insă, orice fenomen religios le conţine ori le presupune.

3. *Autoritatea.* în afară de comunicarea directă prin sentiment ori prin mistică, eliminarea funcţiunii disociative şi critice a conştiinţei se mai poate obţine prin supunerea oarbă la poruncile grupului religios din care facem parte.

Societatea învăluie transcendenţa individului într-e-st are de nediferenţiere conformistă. De obicei, actele noastre capătă o hotărîre finală de la un „fiat" social : ne determinăm îmr-un fel fiindcă în felul acela se determină toţi cei care ne înconjoară. Starea de mulţime e forma mentală a unui grup în care diferenţele dispar. De aceea riturile, cultul, ceremoniile sînt de obicei stări de mulţime. în grup credinţele se întăresc, tocmai prin omogenitate şi prin lipsa de discriminare. Autoritatea societăţii e primită de la sine. Dar colectivitatea nu ajută numai la uniformizarea credinţelor. Ea le şi măreşte intensitatea, le excita pînă la un potenţial de înaltă tensiune. E cunoscută beţia colectivă în sînul sectelor, al marilor ceremonii, al riturilor. Durkheim a descris magistral paroxismul nervos al ceremoniilor în triburile primitive.

Uniformizarea indivizilor în masă e datorită în primul rînd fenomenului de imitaţie circulatorie. Fiecare privind pe vecinul său îi adoptă expresia şi gesturile-

[1] **H. Delacrorx, *La religion et la foi, p.* 248, 255, 256, 259, *26*.* Pentru alte descrieţi, vezi si Pierre Janet, *De Fangoisse 4 rextase.* Paris, 1926.**

în al doilea rînd, unificarea e produsa de concentrarea atenției asupra aceluiași obieci sau asupra aceluiași scop. în fine, voința individuală dispare, fiecare uitîndu-și nu numai conștiința propriei persoane, dar si orice simț critic, discriminator, care produce adesea excesele si desfrîul caracteristic adunărilor sau mulțimilor. Fenomenele de sugestie adaugă st ele influența lor. Expresia sentimentelor se exasperează, prin strigăte, cintece, murmure, rugăciuni în cor, cum e cazul glosolaliilor atîtor procesiuni religioase. Sentimente unice de ură, contra ereticilor, de frică față de răzbunarea divină, de adorație orgiacă, se topesc într-un singur elan. Col[1] a descris cu mare lux aspectul dezlănțuit al adunărilor anumitor secte americane. E greu de conceput o ambianți mai propice stării de confuzie ți de indeterminare pe care o reclamă starea de suflet religioasa. Ceea ce misticul, datorită temperamentului său propriu, poate obține cu extaz pe calea zbuciumului interior, orice credincios, fără vocație mistica, obține transformîndu-se într-un credincios delirant cu ajutorul psihologiei maselor.

în afară de aceste stări de mulțime religioasă de caracter trecător, autoritatea credinței se susține și prin grupuri organizate. Cel mai important în această privință e biserica. Ea creează instituția sacramentală, păstrează marile tradiții și taine, care se impun individului din afară, obiectiv, ca toate fenomenele sociale. Biserica depășește variația dispozițiilor individuale ale experienței religioase intime prin transcendența ei. Prin disciplina ecleziastică, prin interdicții cvarijucidice și sancțiuni, prin rituri de inițiere și prin practica liturgică, ea închide individul într-un complex de reguli și canoane care-1 stăpînesc și-I ordonează. Ea formează o adevărata societate condusa de legi. In catolicism biserica joacă un rol primordial. Ea devine sacră. Pe ea și pe ierarhia ei se susține tăria credinței autoritative, fiindcă reprezintă instrumentul vizibil al Dumnezeirii. Ea poate acorda grația sau impune expiația ca și forța divină. în dosul bisericii „vizibile", stă biserica „invizibilă", adică comuniunea sfinților. Ea administrează

[1] ***Psychology of ReJigion,*** **Chicago, 1916.**

cultul și comemorarea. Am văzut mai sus cum comemorarea suprimă timpul calendaristic, unind vechile tradiții de caracter istoric cu actualitatea într-un singur mănunchi atemporal.

4. *Rațiunea.* Contribuția intelectuală e mai modestă, în ancheta amintită făcută de Pratt, din șasezeci *si* opt de cazuri examinate, abia 14 își fundau credința pe raționameni. Este toltiși în starea religioasă o nevoie imperioasă de a găsi adevărul. Pentru multe firi, nevoia de a înțelege natura și rostul existenței formează un teren favorabil convertirilor. De aceea, unele religii, în special catolicismul, și-au construit imense edificii, importante sisteme dogmatice, teogonii, teodicee, simbolice și apologetice, unde un spirit logic, de o rara subtilitate, reușește să asahnperc setea de explicație a unoia dintre credincioși. în special toată speculația ontologică de la Sf. Thoma din Aquino și pînă la ultimii „doctori" pleacă din această nevoie. Nevoia de a ști și de a înțelege trebuie potolită. Revelația și misterul rămîneau simple postulate de Ia care se trag o serie întreagă de consecințe metafizice cu ajutorul teologiei. Alteori, revelația *e* rmdepăroată și teologia cade într-o explicație laica de religie naturală.

în general însă preocuparea esențială a teologiei e de a găsi conciliațiuni între contradicțiile semnalate de rațiune „Obiectelor care depășesc inteligența noastră, spune Sf. Thoma, nu le putem da aprobarea decît dacă avem mărturia cuiva și aceasta înseamnă a crede".

Dumnezeu devine astfel un martor care ne revelează anumite lucruri. Infailibilitatea divină rezultă la rîndu) ei dintr-un raționament care arată ființa divină ca fiind perfectă. Logica aristotelica a ajutat mult în această privință, oferind justificări, motive de credință, explicații coerente. Dogmele se înlănțuiesc într-un sistem silogistic care formează o unitate. Rațiunea, plecînd de Ia datele sensibilității, printr-o serie de judecăți, ajunge la ideea existenței lui Dumnezeu. Ea prepară și precede actul credinței. O dată însă Dumnezeu recunoscut cu ajutorul rațiunii, adeziunea totală prin actul credinței nu mai are nevoie de rațiune și se satisface prin ea însăși. Acesta e rolul intelectului în religie.

după Sf. Thoma. După ce rațiunea a pregătit credința, ea nu mai are un rol principal. „Totuşi, inteligența iluminata de credință poate aprofunda conținutul credinței şi apropia mai bine misterele divine", ne asigură Sf. Anselm. Chiar dacă ajungem a crede adevărurile Sf. Scripturi, rațiunea le mai poate lumina. Abelard sau Scot Erigene s-au muncit să unească filozofia şi teologia sub autoritatea indiscutabilă a Sf. Scripturi[1].

Dar în fața raționalismului tomist după care rațiunea precede credinței, se ridică o altă doctrină medievală, aceea a gnosticilor, după care credința e anterioară rațiunii, e un fel de iluminare intuitivă, care prepară apoi opera rațiunii. „Gnosa" e raționamentul care explicitează, confirmă şi justifică. El e avocatul, instrumentul credinței.

Astfel, rolul rațiunii în credință stă într-o combinație de element credul, de afirmație gratuită preparată sau justificată de inteligență. Fie că e prezentată ca anterioară credinței, fie că ne apare ca ulterioară, rațiunea îşi are rolul ei. Ea creează şî ajută construcția ontologică a absolutului indistinct, pe care îl acceptă şi4 explică în marginile puterilor ei. în comparație cu trăirea mistică, ori cu forța autoritară a societății, rațiunea aduce la comunicarea cu divinul o contribuție cumult mai slabă. Ei însă i se datoreşte conceptul de existență, de infinit, de absolut. Divinul creat de ea se sprijină pe forțe mai puțin organice ale ființei omeneşti. Ea serveşte însă credința temperamentelor curioase de adevăr, pe care numai proba rațională le poate linişti.

rv

Dacă din cele precedente urmează că regiunea sacrului coincide cu aceea a indistincțiunii şi aceea a profanului cu determinarea caracterizată, noțiunea păcatului se lămureşte de la sine. *Păcatul înseamnă căderea în relativ.* Aceasta formulă se poate exprima în felurite

[1] E. Gilson, *Etudes de phitosopbie medievale, p.* H şi mm.

moduri. Conținutul ideii de păcat poate varia de la o religie la alta. Punctul de vedere caTe apreciază însă această greşeală religioasă e acelaşi. Toate interdictele şi sancțiunile religioase se raportă la acțiuni care cultivă ceea ce e pămîntesc, adică ceea ce e incomplet, precis şi vremelnic. Parțialitatea ți efemerul sînt nonvalorile religioase prin excelență. Acela care se menține în contact cu ele devine infractor al credinței. Acela care nu se sforțează să alunge din viața sa preocuparea pentru bunuri ori valori precise, deci trecătoare, e stigmatizat drept păcătos. Nonvalorile sînt deşertăciuni, adică seducții aparente. „Omnia vanitas" e deviza oricărei re-

Păcatul original, acela care grevează toata speța umană, a plecat din curiozitate, adică din nevoia de specificare. A fost o preferință demonică pentru *altceva,* a izvorît dintr-o nevoie de schimbare, imrodu-cînd timpul în nemurire, alegînd prezentul pentru atracția lui imediată în locul liniştii eterne. Pedeapsa a fost epuizarea temporală prin introducerea sfîrşitului, în orice faptă şi în orice viața omenească. Această groază de sfîrşit, anexietatea istovirii duratei, întovărăşeşte de atunci, nedezlipită, pe om. Ea e un fel de categorie sentimentală apriorică a existenței umane. „Inocența e ignoranță. In inocență omul nu e încă determinat ca spirit, dar sufletul este într-o unitate imediată cu ființa sa naturală... Această interpretate e în plin acord cu Biblia, care, refuzînd omului inocent discernămîntu] intre bine şi rău, condamnă toate invențiile... Anxietatea e o determinare a spiritului... anxietatea e ca o căutare de aventură, de monstruos, de mister." Asitfel, anxietatea (angoisse) e o condiție prealabilă a păcatului originar şi o consecință a păcatului în orice individ[1]. Grija şi neliniştea au intrat astfel în viața omului de îndată ce a căutat situații determinate. Aceeaşi concepție domină sensul budismului. După cum se ştie, Buda era

[1] S. Kierkegaard, *Le concept de ["angoisse,* p. *61—62.* M. Hridc Rg« a reluat acesw idei cu noi argumente ontologice în opera îs *Sein und Zeit,* voi. I.

fiul unui rege ţi trăia în splendoare şi belşug. El nu putea atinge fericirea, fiindcă atenţia [uî era chemată de priveliştea suferinţei şi a morţii. El nu şi-a găsit pacea sufletului decît atunci cînd a considerat lumea ca o deşertăciune totală produsă de plăcere, de impulsie şi de dorinţă, adică de ceea ce e activ şi dinamic în om şi care constituie izvorul oricărei dureri.

Dacă omul se poate elibera de cele 5 lanţuri ale robiei, care sînt egoismul, îndoiala, plăcerea, ura şi ambiţia, atunci el poate atinge sfera păcii eterne care e Nirvana.

El predică : „Cînd focul plăcerii e stins, aceasta e Nirvana ; cînd focurile urii şi ale vanităţii sînt stinse, aceasta e Nirvana ; cînd orgoliul şi celelalte pasiuni sînt stinse, aceasta e Nirvana".

învăţătura ultima care trebuie reţinută e : binele suprem e stingerea imaterială, absolută, a tuturor iluziilor. Omul perfect trebuie să dezrădăcineze : „Iluziile care produc durerea, care nasc viaţa, bătrîneţea şi moartea". Unui tată care plîngea pentru moartea fiului său, Buda i-a spus : „Ceea ce iubeşte omul îi aduce durere şi întristare, suferinţă, melancolie şi disperare"'. Dorinţa şi iubirea creează aspecte deosebite ale existenţei de care omul se leagă. Libertatea deplină e stingerea a tot ceea ce leagă de oricare caracterizare individuală. Aceeaşi interpretare, în fond, ca şi în creştinism.

Toate religiile au condamnat drept păcate aceleaşi tendinţe ale fiinţei omeneşti. Peste tot aceleaşi erori au fost denunţate. Cele mai importante păcate, comune tuturor religiilor, sînt:

a) *Îndoiala.* Am văzut mai ales cum scepticismul, adică spiritul critic, formează inamicul cel mai odios al oricărei mentalităţi religioase. Şi (este) normal să fie aşa. Credinţa totală e elementul ei prim. Orice spărtură în ^ credulitate ruinează întreg sistemul şi opreşte posibilitatea de contact cu sfera eterică a absolutului. Păcatul numărul unu trebuie să fie astfel neîncrederea şî bănuiala. El trebuie extirpat din rădăcini pentru a pregăti sufletul omenesc către acceptarea totală.

b) *Plăcerea senzuală.* Simţurile leagă cu imediatul, cu prezentul şi cu caracteristicul. Ceea ce e repetat, monoson, cenuşiu, ceea ce n-are relief şi particularitate cade sub pragul minimal al sensibilităţii. Plăcerea simţurilor nu naşte decît din contrast şi din stări diferenţiale. Uniformitatea adoarme excitaţia şi deci senzualitatea plăcută. Schimbarea însă trezeşte, stimulează. Ceea ce ne leagă de prezent şi de local e plăcerea. Ea ne fixează raportul cu bunurile şi valorile relative. Ea ne atrage către palpabil şi concret. Atracţia, seducţia ei e imensă. Fascinarea ei ne împiedică să ne gîndim la eternitate. Ea satisface şi trebuinţele noastre vitale, şi fiindcă merge în sensul fiziologiei şi al naturii e îndeosebi de puternică, jjlacerea fiind în genere semnul că o funcţiune se desfăşoară normal. Durerea, din contra, e, cum s-a zis, sentinela care dă alarma că un proces de descompunere se petrece în corp. E greu, aşadar, de luptat cu ceea ce e încurajat de viaţă şi de mecanismul ei. Lupta religiilor cu plăcerea a fost de aceea îndeosebi de aprigă şi de grea. Cele două tendinţe mai impetuoase, mai adînci şi mai reale ale finalismului vital sînt instinctul sexual, adică reproducerea, şi foamea, adică nevoia de nutriţie. Cele mai elementare şi mai violente plăceri sînt legate de aceste două nevoi biologice. Ele sînt lubricitatea şi lăcomia, cu variantele sale avariţia şi luxul. Luptmd cu natura şi înccrcînd să-i reducă puterile, religia a trebuit să combată, pe cît a putut, păcatul de fornicare. Toate practicile ascetice recomiandă în primul rînd abstinenţa sexuală. Toate etirile religioase cer castitate. Orice tentaţie de acest ordin e considerată ca venind de la diavol. Chinurile şi reducerea vitalităţii anahoreţilor tind să potolească poftele trupului. Relaţiile sexuale fixează şi aservesc pe om mat mult decît orice altceva în viaţa pămîntească. Dar şi celelalte simţuri creează plăceri aproape tot aşa de puternice. Nevoia alimentarii duce la lăcomie, un alt grav păcat denunţat de canoane. Ea duce, pe căi derivate, la nevoia de apropiere, de posedare, a oricărui bun. Agonisirea averii e o altă formă de ataşare de bunurile acestei lumi. Ea creează obligaţii, griji şi îndepărtează pe om de la contemplarea celor eterne. Sărăcia a

fost mereu preconizată în dogmele religioase. „Fericiţi cei săraci etc." nu e numai o imprecaţie creştină. O cer credincioşilor **şi** budismul şi mahomedanismul. Cei care au renunţat la comodităţile averii şi au luat toiagul sărăciei au fost consideraţi sfinţi, într-atît instinctul de proprietate pare înrădăcinat în sufletul omenesc. De la fachirii indieni la fraţii franciscani sau iezuiţi, toţi acei care au trăit adînc religia s-au lepădat de orice avere. Motivul principal e faptul ca bogăţia fiind exterioară omului îi dă o putere care nu-**i** aparţine, care nu e o prelungire a caUtăţii sale sufleteşti. Averea e exterioara omului, nu-l defineşte. W. James arată că întotdeauna a existat un antagonism între *a avea.* şi *a fi.* în toate timpurile, bunurilor exterioare li s-au opus calităţile interioare. Meritele personale : inteligenţă, nobleţă, energic n-au nimic comun cu averea. Omul sărac e liber. El nu e sclavul atîtor griji pămînteşri. Numai el se poate concentra către atracţiile vieţii interioare **şi** către comuniunile cu absolutul, pe care omul preocupat de cîştig le consideră inutile sau ridicule. Nu te îngriji de ziua de mîine sau „vinde averea ta şi o dă săracilor", a spus Isus Christos. Bunurile materiale exercită o dependenţă. Credinciosul nu se mai poate consacra Iui Dumnezeu. Averea da sentimentul puterii, încrederea în propriile mijloace, care dispensează de a recurge la ajutorul absolut al providenţei. Ea face concurenţă ajutorului de Sus. Ca şi legătura sexuală, ea ne menţine sclavi ai relativului imediat.

Neîncrederea formează starea de spirit inaptă, inadecvată pentru contactul cu divinul : plăcerea sexuală sau materială reprezintă atracţia **şi** legătura cu lumescul, adică cu relativul empiric.

c) *Orgoliul,* un al treilea grav păcat denunţat de eticile religioase, semnifică izolarea de marele toc, ruperea legăturilor de comuniune cu lumea supranaturala. Orgoliul înseamnă în primul rînd indîviduaţie : distingerea de unităţi insulare în existenţă şi pretenţia lor de a se satisface singure. Formă a individualismului, orgoliul presupune egoismul spiritual şt fizic : închiderea ermetica în sine şi urmărirea numai a scopurilor personale. E, poate, forma cea mai desăvîrşită a relativismului prigonit de credinţă şi ce) mai grav păcat al ei. Religia poate admite, la urma urmei, orice : chiar ateismul, care e tot un mod de a avea contact şi de a gjnd' religios firea. Orice înseamnă tendinţă religioasa, fie chiar în politică (fanatismul social), în arta (misticismul simpatetic), în şti'nţa, morală etc., înseamnă o recunoaştere şi o nevoie a unei realităţi supraindivldu-ale, înglobarea şi *dependenţa de o transcende/iţă.* Considerarea unei realităţi individuale ca un tot în sine e negarea oricărui spirit rel'gios. Prin urmare, religia va urmări în primul rînd individualismul fizic, adică egiosmul şi apoi sentimentul distanţei şi al specificităţii separative de ceilalţi, adică orgoliul. Ea va susţine conformismul şi conservatorismul social. Pentru acest motiv, religiile tind să devie religii de stat, religii oficiale. Pentru acelaşi motiv, marea virtute religioasă, alături de sărăcie şi castitate, e *supunerea.* „Prin virtutea sărăciei, credinciosul sacrifica bunurile sale exterioare, prin castitate îşi sacrifică corpul, prin supunere el completează sacrificiul său şi dă Domnului tot ce mai posedă încă, din bunurile sale cele mai preţioase : suflatul şi voinţa sa." [1]

Supunerea şi umilinţa nu sînt numai calităţi necesate unei ordini ecleziastice. Ele nu înseamnă numai neputinţa nervoasă de a lua iniţiative pe cont propriu, caracteristică multor caractere deprimate din acele care se refugiază în religie şi care renunţă deci, implicit, la orice pretenţie personală. Ele înseamnă mai ales abandonarea vieţii noastre în mîinile voinţei divine. Disciplina catolică arată că Trebuie să ne supunem superiorului nostru nu ca unui alt om, ci ca unui reprezentant al lui Isus Christos. E o supunere către divinitate printr-un intermediar.

De aici clasificările supunerii în această religie: „obeissance simple", „obeissance compliquee", „obeîssance aveugîe" etc. Marele teoretician al umilinţei şi supunerii, Ignaţiu de Loyola, scria în scrisorile sale aceste mărturisiri care au devenit reguli supreme în Ordinul pe care l-a fundat: „Trebuie ca de îndată ce

[1] **P. Le}eune, *Introduction â la vie mystique,* p. 277.**

am intrat în religie, să mă depun total în mîinilc lui Dumnezeu si ale aceluia care îi ţine locul. Trebuie sa doresc ca superiorul meu să ma oblige a renunţa (a propria mea judecată şi să-mi stăpînesc spiritul... în niîinile Domnului trebuie sa fiu o ceară moale... şi sa pun tot zelul în a executa exact tot ce se comandă. Trebuie să mă consider ca un cadavru care nu mai are nici inteligenţa, nici voinţă... ca un baston în mîna unui bătrîn care se serveşte de el cum vrea, ca o statuie care se lasă despuiata şi nu opune niciodată nici o rezistenţă''.[1]

Umilinţă şi supunere sînr stări pasive de abandon. Mai trebuie şi o negaţie activă a propriului eu. Aceea e caritatea: ajutorul altora, sacrificiul iota] al persoanei spre a folosi altuia. Altruismul în religie n-are aceeaşi semnificaţie ca în morală. Aici el e mai ales semnul unei desfiinţări de sine, simptomul anihilării personalităţii.

d) în fine, un al patrulea mare păcat e *nvnciun<t.* Interpretată în sensul religios, ea înseamnă substituirea unei aparenţe în locul adevăratei realităţi. înseamnă deci ignorarea sensului admc al firîi şî camuflarea lut cu aspecte de circumstanţă. A minţi înseamnă a nega absolutul, a-l prezenta sub o mască relativă, circumstanţială, vremelnica. A neglija raportul sincer şi adînc cu lumea de dincolo, cu esenţa nedeterminată.

Restul păcatelor, adică al căderilor în determinare şi individualizare, sînt speţe ori variante ale acestor patru mari categorii.

Toată lupta milenară a religiilor a fost extirparea, eliminarea acestor abateri din sufletul omului. A desfiinţa orice pornire către aspectele specifice ale firii, a rupe legătura cu ele, a distruge orice plăcere pe care ele o pot lăsa în suflet, a elimina viziunea individualizata a lumii a fost grija de totdeauna a marilor inhibiţii religioase. Mijloacele pentru aceasta au fost nenumărate. Tot ce ducea la acest scop era bun.

Două categorii de măsuri s-au luat însă de către codurile religioase pentru înlăturarea păcatulu'. Linele

' W. James, p. 266.

sînt de ordin preventiv : ferirea de a cădea în greşeala, adică neutralizarea tentaţiei. Altele sînt represive : repuneri în starea anterioară comiterii păcatului, „resritutio în integrum" prin expiaţie şi purificare. Toată gama tehnicelor „salvării", a „graţiei", a „mîntuirii" se alătura acestor măsuri represive.

Interdicţiile preventive, „tabu"-urile, formează cea mai mare parte din conţinutul religiilor primitive, unde e vorba mai mult de ceea ce nu trebuie făcut decît de ceea ce trebuie. Am văzut mai sus cum sacrul trebuie despărţit de profan. Interdicţii de contact, de analogie, vor feri pîngărirea a ceea ce e divin.

Diferitele oprelişti înlătură posibilităţile de păcat. Ele anunţă, înştiinţează din vreme la ceea ce se expune acela care va călca despărţirea acelor domenii, adică care va murdări prin acţiuni lumeşti imacularca regiunii dumnezeieşti.

Poate omul s-ar menţine în contact cu divinul dacă n-ar fi opera tentaţiei. Toate religiile au închipuit un geniu al râului, un demon, un spirit, un diavol care, exercitînd prerogativele plăcerii, ştia să ademenească către viaţa imediata. Pentru a se feri de aceste atracţii periculoase, acela care vrea să-şi păstreze viaţa pură, consacrata numai ghidului către Domnul, trebuie să-şi pregătească corpul şi sufleitul pentru a fi refractare la orice seducţie. El trebuie să-şi refuze satisfacţia plăcută a marilor nevoi vitale, să-şi anemieze poftele, sa-şi debiliteze impulsiunile. în aceasta stă rolul principal al *ascezei.* Orice interdicţie are un caracter ascetic, ea oprind de la satisfacerea unei nevoi sau tendinţe. Ascetismul sistematic acceptat însemnează adoptarea unei vieţi de privaţiuni şi de dureri şi renunţări. Natura, adică ceea ce e dat empiric, e refulat. Ascetul renunţa la foame, la dragoste, la societate, la glorie, adică la realitatea biologică şi socială, la ceea ce simţurile indica ca singura realitate. El se deprinde cu suferinţa sau cu indiferenţa, care formează, pentru el, a doua natură. El se prepară astfel sa intre în mediul divin. „Durerea e semnul că anumite legături care-l ţineau

î

aproape de mediul profan au fost rupte şi ca s-a eliberat de acest mediu."[1]

Cine poate renunţa şi suporta e pregătit pentru opera mare a credinţei. E o iniţiere şi verificare de rezistenţă morală, dar şi în acelaşi timp o preparaţie către marile iluminări ale absolutului. Ascetismul, ca şi „tabu"-ul, ne pun în condiţiile de a nu cădea în păcat.

O data însă greşeala comisă, e nevoie de purificare. Rituri întregi, cîteodată de o rară cruzime, spală sufletul şi corpul de căderea în empiric Mijloacele expiatorii de mîntuire sînt extrem de variate, după fiecare religie. în unele din ele, e nevoie de moarte prin chinuri (vezi inchiziţia), Ia altele, practici ascetice, sacrificii de animale sau persoane : copii, fecioare etc. Semnificaţia sacrificiului *e* multiplă. Sînt sacrificii magice, altele utilitare, în care omul cerea ceva în schimb, unele de sfinţire, altele de îmblînzire a zeului, în fine, cele mai multe pentru iertarea păcatelor.

Aceste scopuri variate se întrunesc cu timpul într-o ceremonie unică[2]. De la umila lumînare aprinsă de creştin la biserică, pînă la sacrificarea animalelor ori a copiilor, cel ce face un sacrificiu caută o expiaţiune. E o conciliaţie cu divinul în urma unei renunţări, a unei amputări, a acceptării unei suferinţe în compensaţie, ca şi în cazul ascetismului. Animalul sau fiinţa sacrificată devin după aceea sfinte. Simpla lor atingere contagiază de sfinţenie *.

Interdicte, asceză, sacrificii sînt mijloacele prin care religia absolvă de păcat, adică de atingerea lumii profane. Ele sînt formule generale de comprimare a vieţii naturale care face cea mai periculoasă concurenţă fenomenului sacru, care urmăreşte să elimine aspectul imediat şi dezordonat pe care viaţa şi natura lc oferă omului în realizările empirice de fiecare moment, tn această privinţă, religia e construcţia de înăbuşire a excesului de viaţă brutală şi o spiritualizare anemiată

[1] **E. Durkheim,** ***op. cit.,*** **p. 452.**

[2] **A. Loiţy,** ***Ie sacifict,*** **p. 51, s» R. Miiiler FreienfeU** ***op. cit.,*** **p.** ***62.***

[3] **M. Mauss et Huben,** ***Melanges d'histoire des religions.*** **Studiul :** ***Lc saaifice*** **; E. Durkheim** ***op. cit.,*** **p. 465.**

care să ne facă apţi dc a primi legătura cu lumea ideala a indeterminării. Semnificaţia ei ultimă e de a nega tot ce oferă viaţa şi a nu lăsa dintr-însa decît just atît cît e necesar la marea iniţiere către lumea cenuşie a absolutului. Secretul oricărei religii se descoperă în următoarele recomandări ale lui Sf. Jean de la Croix în a sa *Montee du Cârmei;*

„Remediul radical la toate relele spiritului se găseşte în mortificarea celor patru pasiuni naturale : bucuria, speranţa, teama şi durerea. Trebuie să vă munciţi de a feri simţurile de orice satisfacţie. Să le lăsaţi ca în vid şi ca în întuneric... Sufletul nostru să se îndrepte deci întotdeauna :

Nu către ceea ce e mai uşor, ci către ce e mai greu.

Nu către savuros, ci către insipid.

Nu către ceea ce place, ci către ceea ce dezgustă.

Nu către ceea ce e mîngîiere, ci către ceea ce e dezolare.

Nu către odihnă, ci către muncă.

Să nu doriţi mai mult, ci totdeauna mai puţin.

Să nu aveţi ambiţie către ceea ce e înalt sau preţios, ci către ceea ce e umil şi de dispreţuit.

Să nu căutaţi ce e mai bun în lucruri, ci ceea ce e mai rău, astfel ca sa puteţi intra pentru dragostea către Isus într-o totală sărăcie de spirit şi într-o renunţare absolută la tot ceea ce e în lume. îmbrăţişaţi aceste practici cu toată energia sufletului vostru şi veţi găsi îndată consolaţi! de nespus.

Dispreţuiţi-vă voi înşivă şi doriţi ca alţii să vă dispreţuiască. Vorbiţi în riauna voastră şi doriţi ca şî alţii să facă la fel. Pentru a dori să ştiţi tot, încercaţi să nu ştiţi nimic ; pentru a poseda tot, nu posedaţi nimic".

Şi aşa mai departe, pînă la negaţia totala a oricărei tresăriri de viaţa. Mortificare absoluta, ca în Nirvana budistă. Acelaşi fond comun şi aceeaşi tendinţă de anihilare a vieţii triviale şi animalice care ne revine prin simţuri, fie ca valorificare, fie sub forma de cunoaştere. Acelaşi „verţige de la contradiction", spre a favoriza o existenţă dincolo de valorile curente ale vieţii.

CAPITOLUL IX

ECONOMIA CA SUSPENDARE A CONSUMAȚIEI

O dată cu avîntul pe caic l-au luat în veacul trecut științele biologice, majoritatea economiștilor consideră, în ultimă instanță, conduita economica ca un aspect al instinctului de conservare. Această formă de activitate e privită ca una din înfățișările luptei pentru existență, o cucerire a duratei vitale printr-o grijă veșnic trează de aprovizionare cu cele necesare procesului vieții. Ea devine astfel o prelungire a mecanismului fiziologic, a trebuințelor organice de alimentare, de apărare contra intemperiilor, prin locuință și vestminte, de satisfacere a tuturor cerințelor biologice. După cum animalul își organizează vînătoarea prăzii, sau după cum planta se acomodează către lumină și căldură, omul își îngrijește viața printr-o serie de măsuri care în ansamblul lor formează un complex de practici speciale reunite sub rubrica fenomenelor economice. Darwin și Malthus așa au văzut problema și după ei nu puțini economiști au definit esența faptului economic ca organizarea luptei pentru perpetuarea existenței. Dacă deschidem aproape orice manual de economie politică, de pildă acela devenit clasic în învățămîntul universitar german, manualul lui J. Conrad, în ultima prefacere a lui A. Hesse, vom găsi acest gen de caracterizare după care a lucra economic înseamnă a te îngriji de satisfacerea trebuințelor vitale. Din toate purtările omului, cea mai apropiată de înfățișarea materiala a vieții, de preocuparea de a împlini lipsurile cerințelor organice,

de a găsi ori inventa soluții de agonisire și de consumație ar fi Economia. Esența acesteia trebuie căutată în conduitele omenești care continuă în afară de om, în mediul exterior fenomenelor fiziologice de metabolism. Cît de răspîndită a fost această explicație o arată faptul ca chiar și acei care mi sînt satisfăcuți cu acest punct de vedere așa de sumar și caută o explicație ceva mai complexă consideră subordonarea conduitei economice la un capitol de biologie, măcar ca un punct de plecare util. Și cu drept cuvînt: preocuparea economică pornește din tendința acoperirii unei necesități vitale. Dar această origină identificata, fenomenul rămîne mai departe condus de alte legi și îmbracă alte structuri, adesea contrazicînd propria sa impulsie inițială. A spune că procedeul economic constă în a satisface cerințele biologice înseamnă a încadra un fenomen într-o explicație așa de generală, încît el se va confunda cu o serie întreagă de alte fenomene, fără a se putea prezenta caracterizat de vreo specificitate care să-i aparțină exclusiv. Precizări care sa urmărească mai de aproape particularitatea fenomenului devin astfel necesare. Se pune mai întâi întrebarea de ce fel de trebuinți e vorba.

De cele strict materiale, de cele strict biologice ? Nu toți economiștii sînt de acord. Dacă unii sc mențin în domeniul strict material, alții, de la A. Wagner încoace, introduc printre nevoile economice ambiția, moda, .pasiunile, adică o serie întreagă de mobiluri de ordin sufletesc. Odată inventarul trebuințelor economice alcătuit, va trebui ca economistul să se preocupe de realizarea lor. Fiindcă simplele dorinți, aspirații sau visuri nu sînt suficiente spre a crea fenc• ene economice, înclinarea naturală către satisfacție r 2 fi un preludiu, o prefață. Economia e o *soluție,* o victorie a unei voințe și a unui calcul raționai asupra unor serii de dificultăți, și nu numai o tendință. Căci la dorințele noastre se pun în cale felurite obstacole. Unele vin din pornirile noastre corporale ori sufletești, care apar totdeodată simultane și contradictorii, formînd în sufletul nostru ciocniri, conflicte și interferențe care se scad sau se anulează unele pe altele. Adeseori inhibiții de ordin moral pot neutraliza pofta noastră de îmbogățire.

pot ivi în sufletul nostru ezitări ori simple acte de abnegaţie. Alteori avem de optat între impulsii de importanţe diferite, sîntem siliţi la o_ deliberare ps'hică care trebuie să stabilească preferinţe. Iar după ce am ales un drum de urmat, ne apar în cale dificultăţi obiective, care ne vin din lumea de afară. Unele .de ordin material, altele de natura socială. O ordine economică e garantata si sancţionată de reguli juridice, care ne apar ca tot atîtea piedici ce ne stau în cale şt care opresc **ca** realizarea dorinţelor să nu ajungă o pasta moale de format în mîinile noastre. Peste tot. aşadar, rezistenţe, care **fac** din comportarea economică o luptă. Cu drept cuvînt s-a observat că aceasta se prezintă ca un conflict între voinţa ţi putere, conflict care e responsabil de acea tensiune veşnică între trebuinţă şi acoperire, de **acea** insuficienţă a disponibilului, pentru care se dezlănţuie lupta pentru acoperirea trebuinţelor. Undeva este trasă fară milă această limita putinţei noastre.

Acest conflict între voire şi putinţă ne *sileşte* prin urmare să ţ'mem socoteală de cheltuială cu ocazia **fie**cărui proces de acoperire a trebuinţei

Iată deci că trăsătura esenţială a actului oconomk nu stă într-o pornire directă de satisfacere • nevoilor, ci într-un mecanism cu mult mai complicat. Vom vedea mai departe cum natura acestuia stă mai ales într-un proces de *stăvilire* a nevoilor vitale. Obiectele care ne satisfac trebuinţele organice nu devin în mod implicit bunuri economice. Atîtea obiecte necesare, indispensabile chiar, nu conferă nici o valoare economică. Apa, alimentele abundente n-au nici un preţ. Ele nu devin preţioase decîi daca achiziţia lor întîlneşte o serie de piedici. Facilitatea lor aduce cu ea ieftinirea treptată pînă către pragul gratuităţii. Importanţa lor creşte cu gradul piedicilor ivite.

Faţă de aceste inconveniente ale concepţiilor care identifică tendinţa economică cu satisfacţia organică, s-a opus teoria axiologică a fenomenului economic stabjlind centrul de greutate pe ideea de *valoare,* care ne apare cu mult mai aproape de realitate. Viaţa economică, spre deosebire de cea biologică, creează şi stabileşte valori. Natura acestora nu e în funcţie directa de anumite cerinţe de urgenţă vitală. La baza lor stă o serie de alţi factori. Se cunosc teoriile care caută să explice valoarea economica. Unele pleacă de la ideea de raritate, ahele de la aceea de muncă, altele, în fine, ţinînd seama de utilitatea marginală, după care se stabileşte o comparaţie cu un prag minunai de trebuinţă. Acest mod de a vedea **e** ceva mai larg decît cel precedent. E adevărat că nu orice scop vital devine o valoare. Definiţia fenomenului economic se lărgeşte." în stabilirea valorii, nu intră numai intensitatea nevoii, ci o serie de factori mai variaţi : factori sufleteşti, piedici materiale, sancţiuni sociale **etc.,** etc. Valoarea nu e expresie directă a necesitaţilor. în ea intră o serie de contingenţe, o anumită libertate în determinarea ei. Ea nu e echivalentul direct al cerinţelor corporale. Aşezînd valoarea, şi nu necesitatea în centrul economiei, se obţine o teorie mai comprehensivă, mai largă. Dar a stabili ranguri de preferinţi nu **e** tot. Econorrm nit **e** axiologie. Grija ei principală nu **e** numai a crea scopuri, ci a indica idealuri de atins. Ceea ce o preocupă nu **e** determinarea unei valori, nici măcar indicarea unui scop de urmărit. Domeniul ei **e** realizarea instrumentaţiei celei mai potrivite pentru deservirea unui anumit ţel. Viaţa economică se preocupă în primul rînd *de mijloace.* Ea analizează şi cîntăreşte posibilităţi şi soluţii optime. Ea nu are în vedere crearea de scopuri, ci găsirea de mijloace ingenioase. După cum se exprimă unii economişti germani, ea nu e „Selbstzweck , ci „Mîrtel zum Zweck"[1]. Imperiul economiei e dialectica mijloacelor. Un scop înfăţişat şî delimitat, rămas însă numai în sfera posibilului, fără a fi turnat în îndeplinire concretă, fără a fi transformat în plăsmuire sensibilă, nu are ce căuta în rîndul năzuinţelor economice.

Ceea ce importa aici e de a obţine cel mai marc randament cu cea mai mică sforţare. Regula supremă care

[1] **F. von Gottloitilienfeld,** ***tyutîchăft di Ltbcn.*** **Vtii şi biosura românească, iradusă de dr. V. Aianasiu, p. 3—4.**

[1] **OiJimar Spann,** ***Fundament der Volkswirtsrhafc,*** **1923.**

joacă în acest domeniu e : „frusta fit per plura quot potest fieri per paucjora". Economie înseamnă mult prin puțin, înseamnă suprimarea a tot ce e de prisos, a ocolului inutil, a anarhiei risipitoare, ca şi a excrescențelor zadarnice, a stîngaciei superflue, ca ți a exagerării fără corelat de producție : un munte care din trudă naşte un şoarece. Astfel, toată atenția celui care mînuieşte economic fenomenele, de la grația estetică la funcțiunile organice sau la producția industrială, e utilizarea mijlocului potrivit st nedebordat de nici o irosire. Regiunea țelurilor rămîne secundară. Problema specifică şi esențială a tehnicii economice e dozarea >i utilizarea strictă a instrumentației realizatoare. Punctul de vedere axiologic nu lămureşte decît punctul de plecare al comportării economice. Mai exacte din punct de vedere psihologic decît explicațiile biologice, teoriile asupra valorii nu ajută cu nimic la limpezirea specificului faptului economic. Să căutam deci alte lămuriri.

n

Gîndînd bine, economia e o lege universală a firii. O găsim conducînd mecanismul legilor fizicii, ale biologiei si ale tuturor ştiințelor morale. Sînt greu de înțeles fără legea celui mai mic efort procesele complicate ale vieții, rezultatele gîndirii logtce, grația şi eleganța ținutei estetice. Htrbeit Spencer avea dreptate să afirme ca grația e obținută printr-o economie stricta de forțe în desfăşurare. Fie că e vorba de principiul celor mat mici acțiuni, conceput de Liebniz sau de Euler, sau de aceia al celei mai mici cheltuieli de energie, sau, în fine, de eliminarea repetiției, matematicieni, ca şi fizicieni s-au sprijinit pe ideea unui principiu de economie inerent în orice fenomen. Astfel, privită obiectiv, orice manifestare a naturii ascuhă de o lege de avariție, se fereşte de risipă, de dezmăț şi de deşănțare, urmează o cale oblică, în care sacrificiile şi riscurile sînt menajate pe cit posibil. Privită subiectiv, legea economiei devine o categorie a minții noastre, sub care privim şi aşezăm lucrurile spre a le da ordinea cea mai puțin

costisitoare. Nici Aristot, nici Kant nu o numără în tabloul categoriilor. L>ar cu siguranță ca ar fi putut-o face cu aceeaşi dreptate bunăoară ca şi pentru ideea de relație, de cantitate, ori de finalitate.

Generală întregii întocmiri a firii, ideea economiei presupune o alta : aceea a *lipsei.* Economia e condiționată de pauperitate, de insuficiența. într-o lume de totala abundență, într-un paradis rabelaisian, într-un „Schiaraffenland", ea nu ar putea fa concepută. Gîndu] nițel meschin al evitării oricărei cheltuieli de prisos e determinat de *o* circumstanță de relativă sărăcie. întrebuințarea strict cîrpănoasă a mijloacelor într-o stare de copioasă 'bogăție ar fi absurdă ori perversa. Aşadar, economia e în primul rînd un *fenomen uman de soluționare a lipsei.* Cheltuitori sînt bogații, popoarele înzestrate cu imense materii prime, ori triburile idilice şi patriarhale de mica populație ale insulelor pierdute în magnificența ținuturilor ecuatoriale. în această privință, Maltihus avea dreptate : economia începe prinți-un dezechilibru al producției față de consumație, prin creşterea lipsita de corelație a unei serii în dauna celeilalte.

Grija **2ilei** de mîine e un fenomen exclusiv uman. Natura e risipitoare. Creațiile ei se efectuează cu oarbe şi orgiace cheltuieli de forță. Dibuirile şi erorile multiple preced rezultatele pe care le obține, ca orice proces care se îndeplineşte nedirijat, orbeşte, la îutîmplare. Creația omeneasca fiind condusa de o finalitate, se obține prin utilizări stricte cu cît mai puțină muncă, cu cît mai puțin lux. E. Mach a arătat în lucrările sale asupra *Mecanicii* sau în *Die Prinzipien der Wărmelehre,* prodigalitatea naturii şi a eliminat ipoteza „simplicității căilor divine", după care providența, în adînca ei înțelepciune, ar urmări o ordine simplă şi puțin costisitoare. „Natura e cîmpul risipei desfrînate : ea cheltuieşte fără sa socotească. împrăştie cu profuziune, peste tot, germenii ei. în mod vizibil, timpul şi materia n-o costă nimic. Omul însa trebuie să fie avar. fiindcă trebuie să se plece sub alternativa : mai mult se cumpătă cu mai puțin, iar privațiunea e afectul ezoteric sau negativ al acumulării. Acest aspect de sacrificiu e sin-

gurul care e de natură să scuze sordida si monstruoasa agonisire. Goethe, Schelling şi „Naturfilozofia" nu se obosesc în a lauda tinereţea eternă, fecunditatea şi neistovita profuziune a creaţiilor naturii. Ea dăruieşte fără sa primească, fără să împrumute şi totuşi nu sărăceşte."[1]

Economia e astfel o atitudine prin excelenţă umană. Scopul ei e combaterea, profilaxia contra irosirii, inhibiţia prodigalităţii. Ea se poate exercita sub doua forme. Una, negativă, constă în conservare şi acumulare. Alia, creatoare şi productivă. Să]e analizăm pe rînd.

a) *Economia ca suspendare a consumaţiei.* Gestul de a strînge, de a păstra e o derivaţie a percepţiei timpului. Pentru cineva care n-ar simţi scurgerea duratei, care ar trăi într-un etern prezent măsurînd dimensiunile existenţei numai simultan, fără să deosebească cele trei momente ale trecutului, prezentului şi viitorului, tendinţa de agonisire ar fî absurdă. A conserva înseamnă a împinge prezentul în viitor, a avea conştiinţa zilei de mîine, cu cerinţele şi nevoile ei, cu alte cuvinte, a prevedea. Clinele care îngroapă o parte din mîncarea sa pe care o caută a doua zi are un instinct al viitorului şi un început de act economic. Percepţia duratei, împărţită în clipe trecute şi viitoare, presupune memoria. Nu pot compara ziua de ieri cu cea de azi şi cu cea de mîine fără ca clipa trecuta să persiste, prelungindu-se din trecut în actualitate. Viitorul el însuşi e prevăzut după datele şi experienţele pe care le-am trăit. Memoria tinde să asimileze noutatea la vechime, tinzînd pe cît posibil Ia judecăţi de identitate. A înţelege înseamnă a reduce eterogenul, a-i suprima diferenţele în favoarea unei situaţii deja cunoscute, tn orice caz, memoria ne ajută a descoperi, a depista în noianul de noi informaţii ceea ce e familiar, ceea ce a fost încercat. Altfel, toată cunoaşterea noastră ar trebui să reia de la capăt, mereu, orice experienţă. Utilitatea ştiinţei constă în faptul că păstrînd amintirea anumitor

[1] Asupra prodigalităţii naturii vezi : V. Jankelevitdi, *Valttrrutivt,* p. 110—îtt; Mas Weber, *Wimthajt und Gesz'.hehuit,* p. 181.

rezultate cîştigatc nu mai facem o munca de Sisif, perseverînd în repetiţii inutile. Cultura e un mare depozit de descoperiri, care ne dispensează de a le mai verifica încă o dată, de a le lua drept bune şi definitiv fixate şi a porni către noi cercetări. O raportare U trecutul pe care îl purtăm în noi in fiecare clipa ca o comoara adunată e mereu necesară. Evident că şi aici intervine un anumit dozaj, care da naştere la rîndul său la o anumită tipologie. Sînt oameni care trăiesc mai ales în trecut cu vechile experienţe. Acestea le sînt suficiente spre a le umple viaţa. Ei trăiesc din repetiţii, din confortabile automatisme, din potolite obiceiuri. Sînt oamenii care *conservă* trecutul. Şi apoi sînt alţi» pe care nu-î interesează decît noutatea, ineditul, aventura, care sînt mereu obsedaţi de atracţia necunoscutului. Sînt risipitorii de viaţă, de experienţa, de conţinuturi sufleteşti repede epuizate.

Popoarele primitive, care trăiesc în sugestia totală a prezentului, n-au acest dar profetic. Popoarele de vînători nu-1 cunosc. Ele nu pot *aştepta,* şi consumă totul imediat. Iezuiţii care au educat economiceşte indienii din Paraguay au observat că aceştia nu erau capabili să strînga decît sub evidenţa unor experienţe clar vizibile. Viitorul stă prea departe ca să le facă impresie. Numai sub presiunea unor stări religioase acute erau siliţi să deosebească trecutul de prezent şî acesta de viitor. De asemenea, chinezii, nu atît din lene ori din lipsa de nevoii de djtig, ci din absenţa simţului de prevedere, nu sînt în stare să acumuleze. Capacitatea de agonisire e mai mică la popoarele care trăiesc bine, care au un standard de viaţa urcat, decît la cele sobre. De asemeni, ea e în creştere la popoarele care au dragoste pentru copii, la caregîndul generaţiilor ce vor urma formează un ideal naţional. Individual tipologic sînt mai înclinate către economisire acele profesii care sînt proiectate către viitor, cum sîmt de pildă bancherii, decît acei care trăiesc după regula „Câрpe diem", cum sînt artiştii[1].

[1] A. SaJz, *Kapkdformcn, KapitalbUdung, Kapitatdynamik,* în *Grundriss der Soxialokonomik,* voi. IV, p. 239—240.

Pe aceştia repetiţia îi dezgustă sau îi plictiseşte. Condotieri, conchistadori, aventurieri ai bunurilor spirituale nedefrişate, ei rămîn fii prodigi ai vieţii. Sînt tipuri neeconomke, pe care nu-i interesează decît risipa ji generozitatea larg cheltuită. Ei se opun celorlalte tipuri de istorici sau erudiţi, care acumulează. Memoria e funcţia lor spariiuală iundamentală, memoria, acea „funcţie «istorică» care, coagulînd trecutul în tradiţii transcendente persoanei profunde, se interpune ca un ecran între noi şi lucruri. Memoria e după marii raţionalişti ai secolului al XVlI-lea un principiu de «prevenţiwie», organ al erudiţiei şi compilaţiei, acela care face din spiritul nostru, cum scrie Maiebranche, un „garde-meuble", sau cum zice La Bruyere, „registrul sau magazinul" tuturor producţiilor altor genii ; memoria care e, într-un cuvînt, revanşa celor care învaţă faţă de cei care pricep, revanşa pedantului, a tehnicianului, a tuturor acelora de care Moliere, Boileau, Descarres şl-au bătut joc, asupra omului care gîndeşte personal."

„...Există deci, pentru memorie, un mod de a perpetua prezentul, care e o îmbogăţire şi un mod de a petrifica prezentul, oare constituie o ameninţare pentru... puritatea şi profunzimea vieţii." [1] Aşadar, aşezat în durată, viitorul nu poate fi conceput fără conservarea a ceea ce a fost.

Numai purtînd cu noi tot ce-am achiziţionat cu răbdare o viaţă întreagă, putem satisface grija pe care o purtăm viitorului. Astfel economia e în primul rînd o inhibiţie a risipei. Cine gândeşte desfăşurarea ulterioară a lucrurilor, cine percepe categoria temporală a viitorului e silit să defalce din ceea ce are azi o porţiune inalienabilă care trebuie păstrată pentru ziua de mîine. Economia nu e altceva decît o suspendare a consumaţiei integrale. Tipul an-economjc e acela care trăieşte Fascinat de prezent, cheltuind torul. E omul fără griji, fără anxietăţi ; în fond, fără memorie şi fără imaginaţie. Socializata, această comportare duce la ideea păstrării pentru copii, pentru generaţiile care vin, duce ta

[1] V. Jankelevitch, *op. cit.*, p. 123.

ideea acumulării, a averii şi a transmiterii prin succesiune celor care urmează. „Primul pas a] omului către cultură constă în ace.isia că el nu se interesează numai de viaţa sa personală, ci şi de aceea a strămoşilor sau a urmaşilor. Animalul îşi îngrijeşte puii numai atît cît viaţa lor ar fi compromisă fără îngrijire. El nu-şi îngrijeşte părinţii niciodată şi îşi uita urmaşa ce îndată ce nu mai au nevoie de ajutorul sau. Numai omul păstrează sentimentul relaţiilor indivizilor în timp, prin memorie. Numai astfel se nasc comunităţile care durează: familii, clanuri, popoare. Familia omenească e altceva decît familia animală bazată numai pe scopuri biologice. Societatea omenească e altceva decît societatea animala a insectelor... Nu satisfacerea nevoilor înseamnă economie, ci îndeplinirea condiţiilor din care poate urma această satisfacţie... economia începe nu cînd se percepe neplăcut o lipsă prezentă, ci cînd o lipsa viitoare e recunoscută ca probabila şi cînd acţiuni care o vor înlătura sînt îndeplinite." [1]

Bunul simţ popular se apropie de altfel de acest mod de a vedea. Economia politica a început ca o ştiinţă administrativă : arta condticerii unei gospodarii de stat. La început, în Germania, ea se numea : „Kameralwissenschafi", ştiinţa de a dirija o gospodărie spre a putea fi aprovizionată în prezent şi a păstra resurse şi pentru viitor. „Oikonomia" la greci însemna administraţie, adică gestiune strînsă, evitarea risipei. Se zice de o gospodină că e econoama cînd ştie să facă faţă, cu resursele ei modice, zilei de mîine. Ea ştie sa raţionalizeze, adîcă să împartă venitul şi producţia în consumaţie eşalonată pe porţiuni, fără a consuma totul în prezent. Aceasta aptitudine de a reglementa lipsa prîn prevedere duce la forme precise de organizare colectivă. După cum asigură M. Mauss, eschimoşii au două forme de repartiţie economică. Vara, cînd vinarul şî pescuitul sînt abundente, proprietatea acestora e

[1] **K. Voigt, *op. di., p.* 7S9. (Este vorba probabil de economistul Andreas Voist, autorul unor lucrări ca *Die sozîalen Utopien,* 1906, *Technische Qehonomik"* 1912, *»Das winst:hajtfrkdiiche Manifest"* 1921 ; Mihai Ralea nu indică lucrarea din care citează, *n.* ed.)**

individuali cu drept de uz ţi de abuz. Iarna, cînd posibilităţile scad, produsul vînatului devine colectiv. El încetează de a fi bunul fiecăruia spre a fi consumat cum îi place.

Prada se adună în bunuri colective ţi se repartizează raţional fiecăruia, după disponibilităţi. în timpuri de război, cînd perspectiva viitorului trebuie mereu avuta în vedere, se introduc restricţiile prin cartele. Cînd un popor voieşte să se utileze cu un capital industria! mal mare, el interzice unei generaţii o consumaţie prea largă de bunuri. Spre a se înzestra cu o puternică organizaţie industrială care să asigure viitorul, Rusia Sovietică a impus primei generaţii după revoluţie o serie de restricţii în favoarea generaţiilor care vor vani.

Spre a asigura organismului viaţa de mîine, i se impune un anumit regim. Economia e un fel de dietă. Ne abţinem astăzi, spre a nu compromite restul vieţii. Trebuinţele noastre capătă o gradaţie. Ele nu au totdeauna o importanţă egală pentru noi. Cîteodată ienunţăm la o mîncare copioasa ca să ne oferim un costum de haine ori o locuinţă mai confortabilă. înlăuntrul acestei table de nevoi, după cum a arătat K. Menger, facem o serie de alegeri, arătăm o serie de preferinţe, sacrificînd altoie. Trebuinţele nesatisfăcute sînt refulate. Toate nu pot fi satisfăcute în mod egal. Unele din ele trebuiesc reduse la un grad de insuficienţă în raport cu apetitul iniţial. Afara de rare excepţii, nu ne putem împlini deodată toate dorinţele. O consumaţie totală în toate ramurile poftelor noastre nu e posibila. Alegerea unora presupune interzicerea altora. Obligaţia alegerii ne impune şi operaţia schimbului. Renunţăm la un lucru în. schimbul altuia. Circulaţia bunurilor înseamnă înăbuşirea unor satisfacţii spre a îndeplini altele, care ne par mai importante sau mai urgente, prin substituire. Faptul economic consta în această preferinţă realizata prin schimb în dauna altora, a căror consumaţie ne-o interzicem pentru un moment [1].

[1] **J. Sehnmpner,** ***Dm Wcsen und der Hauptinkalt der theorei,-scben NanonalBkonotnîk,*** **p. 56—59.** ***tmirei,***

Fie că e vorba de aranjarea tabelei trebuinţelor noastre, în care stabilim un rang, o ierarhie care soluţionează o parte din trebuinţe prin propriile noastre mijloace şi amînă altele, fie că e vorba de operaţia obişnuită a schimbului, conduita economică stăvileşte unele tendinţe şi împlineşte altele. Ea e o refulare fie a prezentului în favoarea viitorului, fie a unei părţi din necesităţile noastre totale pentru a satisface pe altele, Cîteodată, în cazuri mai fericite, consumaţia se suspendă abia la saturaţie. Atunci resturile, inutile în praent, sînt schimbate sau păstrate pentru mai tîrziu. După ce o tendinţă a fost pe deplin mulţumită, animalul se dedă, cu indiferenţa ori chiar cu dezgust, la risipă ori la deteriorare. Oamenii utilizează însă şi resturile. De cele mai multe ori, consumaţia e oprită chiar cînd pofta nu a fost complet împlinită. Imaginea obsedantă a viitorului nesigur operează stricte delimitări, Insuficiente saturaţii în prezent. Oamenii săraci sau **macaT** prevăzători mi-şi împlinesc decît jumătăţi de newi. La ei suspendarea actului nu se aplică numai la valori de lux, ci sînt siliţi adesea să-şi întrerupă acoperirea celor mai urgente nevoi pentru a putea face faţă **a** doua zi altora si mai imperioase, sau chiar unei lipse totale.

Acesta e aspectul individual al mecanismului economic. Dacă avem în vedere înfăţişarea sa colectivă, sîntem aduşi la aceleaşi concluzii. Numai că acolo procesul de întrerupere a consumaţiei se îndeplineşte în raportul de forţa economică între clasele sociale. Privaţiunea de consumaţie, care e actul economic normal, e repartizată inegal. Unele clase îşi suspenda **prea** puţin trebuinţele superficiale de lux, după ce îşi mulţumesc din plin necesităţile acute, pe cînd unele clase nu reuşesc să-şi acopere niciodată nici cele mai vitale nevoi, într-o societate bazată pe regim de clase, niciodată renunţările nu pot atinge acelaşi nivel. Progresul democraţiilor sociale reduce doar la o diferenţă mai mica aceste comprimări. Tendinţa către nivelarea venitur'.lor va aduce cu ea şi o justă repartiţie a renunţărilor. AtitKJ fenomenul economic al suspendării consumaţiei fn prezent pentru viitor sau a unor părţi de tre-

buinți în favoarea altora, care e inevitabil chiar în cea mai prosperă ți mai bogata organizație economica, va fi echitabil repartizat între toți membrii aceleiaşi societăți.

b) *Economia ca utilizare maximă a minimului.* înfățişarea inihibitiva analizaiă pînă acum priveşte o primă formă a funcțiunii economice : aceea a conservării, a eliminării prodigalității de care, dacă societatea sau individul în mecanismul său psihologic ar fi lipsită, ar urma o asemenea irosire, încît orice creație, orice sporire a producției ar fi zadarnică spre a umple golurile urmate. Totuşi, această față a fenomenului ne apare drept negativă. A nu împrăştia inutil, a strînge posibilități pentru zile de carență şi lipsă poate apărea totuşi ca o formă mediocra a mecanismului economic. Agonisirea penibilă, lentă, însoțită de mici rezultate după grele privațiuni, nu e suficienta pentru a crea marile disponibilități care aduc prosperitatea. Aceasta nu e adusă decît de acte creatoare, pnxlucrive, care, independent de o avară administrare a bunurilor, aduc masiva lor contribuție la ridicarea nivelului de viața a 'indivizilor sau a popoarelor. O mulțime dc economişti disting între economia *inebisă,* geloasă în a conserva, în a supraveghea risipa, în a aduna „bani albi pentru zile negre", economie de tipul francez bunăoară, unde fiecare țăran strînge aurul adesea neproductiv la ciorap, facînd din acumulare supremul scop, şi economia *deschisă,* unde preocuparea de a stimula producția, invențiile, schimburile oferă un „Standing" cu micit mai ridicat națiunilor decît meschinele privațiuni ale stăpînitorilor de aur. Privită social, această formă de economie duce U constituirea de grupuri care lucrează egoist pentru a monopoliza, a-şî apropria o serie de mijloace de creştere a avutului lor, indiferente U tot ce e în afara de ele. Aşa apar interesele de corporație închisa, care rezervă numai membrilor lor folosirea unor avantaje, ale gospodăriilor obşteşti de sat, de tipul „mirului", din Rusia de altădată, ale diferitelor cooperative, ale diferitelor sindicate de producători, de trusturi ori cartele, dar mai ales ale națiunilor autarhice, care, eliminînd schimburile libere şi concurența, se închid în severe tarife vamale, urmărind politici de monopol, ou scopul de a-şi apropria singure binefacerile unor structuri economice[1]. în ordinea psihologiei economice individuale, e vorba de deosebirea între avarul strîngător şi producătorul ori comerciantul aventurier, între țăranul conservator şi căpitanul de industrie animat de spiritul marilor afaceri. în aceste cazuri, actul economic ar porni de la cu totul alte date decît în cazul precedent. Ceea ce importă în actul economic creator e utilizarea ingenioasă a unor elemente limitate din care se poate scoate cel mai mare randament. E vorba de un calcul subtil, inventiv, care, pornind de la puțin, scoate mult. Un artificiu iscusit care aproape din nimic produce ceva. E vorba de utilizarea optimă a unor date restrînse, combinate, substituite, sintetizate astfel încît să producă mult mai mult decît în cazurile obişnuite. Nu e vorba mimai de prevedere, ci de ghicire intuitivă a unor condiții de sporire, după cum se exprimă un filozof. Axela care în loc sa culeagă în fiecare an produsele spontane ale naturii s-a gîndit să le cultive el singur, adăugindu-le condiții mai bune agricole, a inventat un mod de creştere a bogăției cu mult mai grandios decît daca ar fi păsirat giînele ca să le manînce pe iarnă. Această intuiție e mai generoasa. Adesea mai imprudentă, mai plina de risc. Comerciantul care aşteaptă cu produsele sale luni de zile un preț mai ridicat, scontîttd o conjunctură favorabilă, ori se îmbogăţeşte, ori se minează. El calculează, se sprijină pe anumite ipoteze, elimină altele şi ajunge la concluzia unui bilanț final favorabil. „A lucra economic înseamnă, în accepțiunea cea mai precisă, a utiliza un *minimum* de mijloace cu scopul de a obține un *maximum* de rezultate; dar dacă observăm bine, «maximum» şi «minimum» sînt superlative relative. Şi ce e altceva economia decît o speța de «pis aller^, un compromis între doi factori care merg invers proporțional : ridicarea randamentului şi reducerea sforțării... A realiza cea mai mare perfecțiune posibilă, prin cea mai mică sforțare posibilă, reducînd la minimum pier-

[1] **Max Weber, *op.* or., 183--185.**

derile şi prezicând la concesia mutuală a incompatibilităţilor : aceasta e înţelepciunea suverană, a lui Oikonomia, aşa de prudenta în arta de a-şi cruţa resursele, în a utiliza resturile, de a reprezenta în toate lucrurile «calea oblică», adică rezultanta sau diagonala forţelor contrarii... Economia nu are numai o misiune conservatoare. Ea traduce destinul creaţiunilor umane îndreptate perpetuu către mai bine. Se pare ca în acest destin s-a refugiat nostalgia unei lumi ideale, unde n-ar fi nici un principiu de cheltuială şi ca omul expiază un fel de păcat, reălizînd maximum, şi nu absolutul, astfel încît în dinamismul comparativului s-ar exprima mai bine legea mecanismelor economice."[1]

In concluzie, „economia deschisă" ar satisface legea invenţiei şi a creaţiei, spre deosebire de cea „închisa", care ar fi sortită la o eternă repetiţie, la o acumulare conservatoare a aceloraşi valori. Aceste distincţiuni care privesc evident două procese deosebite au totuşi la bază acelaşi principiu. Ca şi economia conservativă. *economia progresistă şi creatoare pleacă tot de la ideea unei inhibiţii a risipei.*

în prima, se evită irosirea bunurilor materiale, a avuţiilor consumabile, în a doua, se fereşte de aceea a timpului şi a mijloacelor improprii de realizare. în adevăr, ceea ce se caută a se elimina dintr-un calcul economic sortit să aducă prin iscusinţa întrebuinţării o stare materială mai bună sSbt repetiţiile inutile, experienţele luate de la capăt, dibuirile nesigure, vorace în a înghiţi timp mulr.

0 experienţă cîştigată ne fereşte de a reîncepe din nou încercările de a rezolva o dificultate în aceleaşi condiţii date. Calculul economic suprimă pierderea de timp cu procedee nefolositoare. Dar ceea ce el elimină mai ales e utilizarea mijloacelor improprii unei operaţii. Asistăm Ia o selecţie strictă a căilor, a metodelor, a coordonatelor optime în care se poate obţine un rezultat. încercările infructuoase, drumurile întortochiate, tehnicile neajustate scopului, lungimile de prisos sînt date la o parte spre a se alege cu îngrijire şi

[1] V. Jankrltvitcli, *op. cit., p.* 9°—106.

precizie numai ceea ce duce direct la scop. E aici o interdicţie a consumaţiei de instrumente, de inoportunităţi, de erori, de gafe, adică *o suspendare de consumaţie nu a bunurilor înseşi, ca in economia acumulativă, ci a mijloacelor şi procedeelor care le realizează.* O întreprindere care ar uza de prea multe încercări, de prea multe cheltuieli, de prea mult timp n-ar mai duce la dştigul proiectat, la inovaţia ingenioasă, care tu aceleaşi mijloace aduce un randament superior. Tot progre- . sul economic constă în adoptarea acelor tehnici care presupun o consumaţie mai mică. E, în fond, aceeaşi preocupare de stăvilire a risipei. $i într-un caz şi în celălalt, actul economic e un act de abţinere, de concentrare, de reducere a luxului.

m

Consecinţa cea mai directă a suspendării consumaţiei benevola sau împinsă " cu sila altor clase duce în durată, la constituirea fenomenului economic primordial care este acumularea. Strîngerea rezervelor pentru ziua de mîine nu e numai interpretarea economică a previziunii viitorului, dar constituie principial esenţa însăşi a mecanismului economic.

Spre deoţebîre de celelalte valori : religioase, morale ori estetice, care, neavînd o substanţă materială, nu sînt acurmilabile, valoarea economică se deosebeşte prin aceea ci formează agonisiri cantitative din ce în ce mai importante, oare îi dau un grad axiologic în phis, adică îi măresc cuantumul de valorificare. Tocmai fiindcă e consumabilă, deci pierifloare, valoarea economică, ca să se conserve, trebuie să se acumuleze în cantităţi amîdotice pornirii naturale şi anarhice a omului către consumare[1]. Forma concretă a depozitării de valori economice e capitalul. Nu trebuie confundat capitalul **CAI** averea. Aceasta din urmă înseamnă o îngrămădire de bunuri economice efectuate în vederea unei consu-

* Probabil : *impusă* (n. ed.)-
* D. 1. Suchianu, *Despre avuţie.* Bucureşti, 1928

mări posibile. E un prim act economic, de natură simplă şi rudimentară, deoarece finalitatea lui, în ultimă instanţă, e totuşi o consumaţie viitoare. Capitalul însă scapă complet acestei destinaţii. Lui nu i se perm'te nici o alterare posibilă, nici o împuţinare a substanţei lui. El trebuie să râmîna intact, fiindcă destinaţia lui nu este asigurarea faţa de acoperirea unei nevoi viitoare, ci un sens valorificator nou. Ceea ce defineşte capitalul e sensul valorificării sale. Un capital e o avere care e interzisă total vreunei consumări posibile şi căreia i se atribuie rolul de a produce alte valori sau bunuri economice. El trebuie înrolat într-un continuu proces de producţie economică, misiunea lui nu e de a satisface trebuinţele posibile, ci de a crea mereu cîştiguri noi.

Averea corespunde unui stadiu de economie naturală. Un Carnegie sau un Rockefeller erau oameni profund sobri, care nu consumau aproape nimic din ceea ce agoniseau. La ei capitalul era un instrument de lucru, şi nu o posibilitate de confort. Vechile concepţii naturaliste despre esenţa capitalului se refereau la un stadiu „precritic" al istoriei economice. Acestui mod de a vedea trebuie opus unul istoric şi cultural, care ţine seamă în geneza capitalismului de distiacţiunile făcute mai sus. S-a obiectat totuşi în controversele dintre economişti că şi averea are un sens productiv, deoarece produce o dobînda sau un procent, a cărei origina istorică ar fi, după 1. Hering, acel „fenus nauticum", după alţii, un împrumut în fructe sau, după cei mai bine documentaţi, un împrumut în vite, ale căror produse : lînă, lapte etc... trebuiau restituite în partea producătorului. Din punct de vedere istoric însă trebuie făcută deosebirea între ceea ce numesc germanii „economia în bani" (GeddwirEîchaft) de „economia capitalistă" (Kapitalistischewirtscha'ft). Cea dintîi reprezintă doar forma cămătărească a economiei, al cărei scop e strîngerea de cît mai multe bunuri economice în vederea ivirii unor lipsuri eventuale. Ea e destinată astfel în ultima instanţa tot unui gînd de consumaţie. Cea de a doua, economia capitalista, implkă ipnteza unui refuî toial de întrebuinţare a acumulării pentru nevoi personale.

Majoritatea economiştilor au ignorat această fundamentală deosebire : capitalul nu are semnificaţie naturală, spontană, ci una acordată de condiţiile evoluţiei istorice a culturii economice[1]. Capitalul, scutii de orice perspectivă consumatoare, e învestit cu un înţeles *funcţional.* După cum au arătat unii economişti americani, capitalul e o funcţiune economica care e independentă de semnificaţia sa materială[2]. O sumă de bani investită într^o afacere care prospereazâ poate depăşi prin creditele pe care le provoacă în vederea susţinerii progreselor afacerii cu mult cifra iniţială investită. Una e forma juridică „a averii", iniţial subscrisă pentru finanţarea unei afaceri, şi aha e capitalul *efectiv,* utilizat în conducerea întreprinderii, mărit monstruos cu creditele acordate ulterior. „O dată cu creşterea evoluţiei formelor de întreprindere socială, activul imaterial ca fundament al conducerii economice devine din ce în ce mai important. Apare o separare între acei care au subscris capitalul material (proprietarii acelor iprefered stock», cu dobîndă fixă) şi conducătorii afacerii a căror «avere» constă în acţiuni materiale, adică în posibilităţi de credk. Valoarea şi mărimea capitalului oscilează independent de schimbările sau de stabilitatea condiţiilor materiale şi sînt mai mult determinate de influenţa psihologiei maselor decît de variaţiile cantitative ale capitalului material."[3] Ce devin în adevăr proporţiile modestie ale unei sume de bani subscrise pentru finanţarea unei întreprinderi faţă de capitalul *real* întrebuinţat prin fel de fel de operaţii financiare în conducerea unei întreprinderi moderne! Aşa-nunritul „Sachkapital" e doar un punot de plecare. Astfel, spre deosebire de avere, capitalul are un înţeles abstract, pe care îl acordă structura socială a formei economice capitaliste. Capitalismul e o etapă

[1] **Această concepţie a fost inaugurată de K. Marx în *Das Kapital* Bbhm-Bawerk, *Thcorie des Kapilah.* cade în vechea eroare naturalistă a capitalului. J. B. Clark, *Dislributions of Wcatth,* Ntw-York, 1908, se apropie de concepţia marxistă.**

[2] **UCalker spune despre moneda r .money iî what moncy dnes", adkă moneda «te *funcţia* pe care *a* îndeplineşte.**

[3] **A. Sal*, *op. cit.,* p. 213.**

de •civilizație economică caracterizată nu prin dominația averii, ci a capitalului înconsumptibil. W. Sombart a definit unele din caracterele principale ale acutei ere economice. El a arătat cu drept cuvînt că forma numită capitalistă se caracterizează prin *rationalit^im* vieții economice. Condițiile locale geografice, psihologice, comerciale, tehnice ale „lansării" unei afaceri sînt cîntărite, analizate cu toata armătura unei previziuni raționale. Nimic instinctiv, prea puține elemente spontane si naturale intră în acest calcul economic. A raționaliza o afacere înseamnă mai îrutîi a o pune în condițiile ei specifice de rentabilitate, a iscruta cu prudență viitorul, a evita aventurile riscului. Aceasta înseamnează, cu alte cuvinte, a stapîni dorințele excesive de cîștig, a amîna profituri imediate pentru a nu compromite securitatea întreprinderii, a reduce rentabilitatea prezentă si adesea a renunța la ea pentru eventualități viitoare de avantaje mai mari. Gustul de cîștig nu e totdeauna de esența capitalismului, ața cum crede W. Sombart. Gust de cîștig, de o impetuoasă Lăcomie, au ți cămătarii Orientului, ți mandarinii chinezi, ți vechii aristocrați romani, caie nu au în ei nimic capitalist în sensul specific al cuvântului. -Auri sacra fames" o au într-o doză chiar cu mult mai ridicată birjarii napolitanî, gondolierii venețieni, giuvaergiii sud-europeni sau asiatici. Dominația universală a unei absolute lipse de scrupul în cîstigul de bani e o caracteristică specială a acelor țări care sînt din punct de vedere al evoluției burghez-capitaliste într-o stare cu mult mai înapoiata. Dupa cum fiecare fabricant o știe, lipsa de acea „conscienzietâ" a lucrătorilor italieni în opoziție cu camarazii lor germani e unul din principalele obstacole ale dezvoltării capitaliste în acea țară[1]. Goana după cîștig e astfel veche de cînd lumea. Cucerirea brutală ți raportul sînt însuflețite de același dor de profit. Dar el* sînt mai ales mijloace politice si nicidecum economice. Pofta nemăsurata după ciștig e mai

[1] **W. Sombart,** ***Der moderne Kepitalisrrws,*** **voi. I, p. 319;** ***Die prijizipielle Eigenmt Jet Kaphalismus,*** **în** ***G'undriss der țozia!-okorwmik,*** **p, 2—8 ; Max Weber,** ***Die protrxiiilischt Cihk und der Geiit dei Kapilalismus,*** **p. 42.**

ales caracteristică țărilor pnecapitaliste de acumulare primitivă, Karl Marx are perfectă dreptate cînd susține că geneza capitalului s-a efectuat prin cîstigul datorit exploatării proletarilor de către burghezi. Aceasta s-a întîmplat mai ales în a doua etapă a fazei capitaliste.

Acest proces de inhibiție a irosirii trebuie totuşi menținut chiar atunci cînd din cauza exploatării sociale cîstigtirilc deA.ii) mult mai mari. Daca risipirea ar fi concomitentă cu cîstigul, chiar capitalul ohținut prin spoliațiunea claselor de jos nu s-ar putea menține. Avem doar exemplul atîtor „băieți de bani gata", care risipesc în cîțiva ani averi imense cîșttgate prin exploatări nemiloase de o viață întreagă de părinții lor. Capitalul se menține atunci cînd satisface o anumita intenție voluntară de a deveni și de a rămîne instrument de producție, care nu trebuie alterat de nici o atingere hedonistă, de nici o dorința de a-l micşora în întrebuințări consumabile. Economiştii englezi de la Stuart Mîll încoace numesc această comportare în raport cu destinația economică a capitalului „waking", care însemnează reținere sau aşteptare, iar cîteodată o desem-, nează cu termenul de „abstinence". Prin aceasta, economiştii înțeleg o anumita întrebuințare a averii şi a veniturilor, care nu constă în gustarea sau devorarea bunurilor prezente (Verzehren des Vorhandenen), ci într-o utilizare a bunurilor care pe moment nu aduc nîci o plăcere, ci din contra, Jertfe şi muncă, adică o amînare 'Sau o permutare a plăcerii (Genussverzogerung oder Genussaufschuib) în locul unei plăceri nemijlocite... De aceea, capitalul nu este un fapt primar, un dat găsit (ca pămîntul, puterea de muncă etc.), cî o împrejurare de adaptare a civilizației... S-ar putea considera marii proprietari de vite ai trecutului, ca de pildă patriarhii biblici, ca mari capitalişti, sau cîrdurile lor de vite drept capital ? Evident, nu. Aceste mari cîrduri de vite ar putea fi în cel mai bun caz avere, dar nu capital, întreg capitalismul se fundează pe o telescopie internă, pe care o văzuse şi Arîstot, adică pe acea aptitudine de a sacrifica prezentul pentru viitor. Graba, nerăbdarea de a se sătura în prezent, de a compromite astfel continuitatea conştiinței sociale şi de a recunoaşte nece-

sirăți suprapersonale pe care le poate aduce ziua de mîine au fost combătute înaintea capitalismului de către diferite religii. Şi capitalismul ți religia au recomandat cu toată puterea aptitudinea de aşteptare. Instinctul agonisirii a fost favorizat şi de una şi de cealaltă. Lipsa de prevedere e piedica principală către o economie prosperă. Cea mai grea sarcină a colonizatorilor şi a misionarilor coloniali a fost de a deprinde triburile primitive să se gîndească la viitor şi să nu consume în prezent totul. Din relatările misionarilor iezuiți reiese că cele mai mari dificultăți întâlnite la indienii din Paraguay au fost în această privință. Multă vreme starea inferioară a economiei chineze s-a datorit acestei neputințe de refulare a prezentului. Pentru primitiv, viitorul stă departe, pe cînd prezentul îl ademeneşte cu cerințele sale seducătoare ți imediaite. Aptitudinea de a aştepta viitorul e condiționată de felurite motive. La unele popoare, grija de copii, la altele, spiritul profesional de comerț sau banca, la altele, aptitudini etnice etc., etc... în unele epoci ale istoriei, această „aşteptare" pentru viitor concretizată în spiritul de acumulare e legată de situația socială şi de psihologia burgheziei.

Nobilii feudali, a căror putere materială era obținută neeconomic, numai prin mijloace de cucerire şi furt, obişnuiati să risipească în îndelungi petreceri, în luxul costumelor, în înfrumusețarea locuințelor, în aventuri militare tot produsul cuceririlor lor violente. Neavmd la îndemî.nă confiscarea brutală, fiindcă nu avea puterea militară, clasa de mijloc nu găsea altă posibilitate de a strînge oarecare putere economică decît prin sobrietate, prin comprimarea poftelor şi prin agonisirea de mici şl lente economii. Acolo unde morala nobilitară cerea eleganță şi risipă ca un gest de supremă dezinteresare, burghezia era solită la meschine abstinențe pentru a-şi apară cerințele elegante ale vieții

Dar ceea ce a contribuit la formarea acestui spirit capitalist cu un rol esențial a fost religia. în celebrele sale studii asupra formării spiritului capitalist, Max

[1] K. Kanwsky, *Die mateiialistiche Gescbichtsaujfassung,* voi. II.

Weber crede că mentalitatea protestantă a avut un rol deosebit.

Contribuția calvinistă şi lutherană sînt neîndoielnice în această privința. Cu toate acestea, chiar înainte de reforma religioasă, unele dogme şi prescripții ale religiei catolice au avut influența lor. încă din evul mediu, religia catolică recomandă asceza față de întrebuințarea bunurilor materiale în doctrina ispăşirii. O ser-e de bule papale ş[rezoluții ale conciliilor acordă indulgența față de păcatele saVîrşite. „Scrisorile de indulgență" au aproape rolul unui cec. file se acoperă la prezentare şj au darul de a scăpa de vină şi pedeapsă. Ele formează începutul unor rente capitaliste. Mai pe urmă Renaşterea italiană întăreşte începuturile unui capitalism-bancar. W. Sombart găseşte în părerile lui Leon Battista Alberti[1] o serie de învățături şi recomandațiuni pentru sirîngerea unui capital prin renunțări şi economie. Influența decisivă însă în încurajarea unei mentalități capitaliste o inaugurează protestantismul, în special ramura calvinistă engleză. Unul din cele mai reprezentative spirite ale acestei religii, Benjamin Franklin, reflectează în scrierile sale cu toata claritatea, după cum a arătat Max 'Weber, mentalitatea economică tipică a protestantismului. Et arată în primul rînd că cinstea în comerț nu e numai morală, dar şi folositoare, fiindcă ea aduce credit. La fel punctualitatea, silința şi măsura sînt virtuți pe care trebuie să le cultive orice capitalist.

înlăturînd orice punct de vedere eudemonist, virtuțile sînt prezentate ca folositoare. Omul trebuie sa strîngă bani, oît mai mulți bani, nu pentru a-şi satisface nevoile — căci el trebuie să trăiască sobru —, ci pentru a constitui un instrument economic, care se prezintă sub un aspect transcendent. Capitalul devine astfel un scop Sn sine, şi nu un mijloc pentru fericire[2]. Un alt reprezentant al calvinîsmului angio-saxon, Rîchard Baxter, în ale sale *Eterna linişte a sfinților,* precum şi în *Cbristian Director,* ni se prezintă ca unul din

[1] W. Somhart, *Der Bourgeois,* Miinchen, 1913.
[2] Max Weber, *Die protestanlische Etkik und der Geist des Kapitalismus,* p. 33—56.

cele mai caracteristice exemplare ale felului după care puritanismul concepe capitalismul. După el, risipa timpului în plăceri sau lene e cel mai greu păcat. Trîndăvia sprijinită pe liniştea pe care o dau proprietatea şi bogăția e refuzul oricărei sforțări către o viață sfîntă. Munca concepută ca un mijloc ascetic e o caracteristică a religiilor occidentale în opoziție cu regulile monahale ale orientului, după care călugărul nu are nici o obligațiune de munca. Baxter crede că omul trebuie să lucreze ca să fie bogat nu pentru el, ci pentru Dumnezeu. Aici îşi găseşte origina etica profesională modernă. Din respectul •pentru meseria sa, omul e obligat să muncească şi să o perfecționeze indiferent de cîstigul material pc care îl are.

înarmat cu acest mod general ele a vedea fenomenele economice, puritanismul duce un război complet contra tuturor plăcerilor. Cînd regii Angliei lacob 1 şî Carol I dau la iveală faimoasa „Book of sports", după care în zi de duminică sînt îngăduite plăcerile populare, puritanii şi morala burgheză pe care aceştia o încurajează se ridică contra acestei îngăduinți regale. Sărbătoarea nu e făcută pentru dansuri şi alte petreceri, ci pentru reculegere şi pietate. Abia daca o odihnă e permisă față *de* munca săptămânii. De asemeni teatrul e odios puritanilor. Prezentarea situațiilor erotice Ii se pare inadmisibilă şî vană, adică lipsită de orice folos. Expresiile „superfluities" sau „vain ostentation" desemnează astfel de exhibiții inutile. Viața trebuie trăită simplu şi uniform : aici vedem că plăcerile nu numai că îndepărtează de la obligația de a munci, dar ele au şi neajunsul de a costa bani. Omul nu este decît administratorul averii sale din grația lui Dumnezeu, ca şi servitorul din Biblie, care trebuie sa dea socoteală pentru fiecare ban, neavînd astfel dreptul de a-şi risipi averea. Proprietatea nu justifică astfel decît asigurarea nevoilor urgente ale vieții, şi nici într-un caz luxul. Acesta şi-1 pot p°rmite clasele nobile, şî în mei un caz burghezia. Preocuparea principală a acesteia e strîngerea capitalului prin economie ascetică. In această privința a avut perfectă dreptate socialistul Eduard Bernstein cînd a spus ca ascetismul e o virtute burgheză. Opreliştile la întrebuințarea consumatjvă, la ceea ce a fost cîştigat ca proprietate duc la formarea de capitaluri productive. Astfel, morala pastorilor englezi şi a quackerilor duce la consecințe de ordin strict economic. în lupta lor contra risipei şi luxului nobleței, ei învață clasa burgheză să se restringă în plăceri şi cheltuieli, pentru a acumula. Munca neqbosită, sobrietatea şi ideea că omul e numai girantul propriei sale averi duc încetul cu încetul ia formarea raționalismului capitalist. Aproape roți moraliştii şi gînditorii religioşi puritani cugetă la fel *K*

Iată deci o curioasă coincidență istorica : preconizînd simplitatea vieții şi dezlipirea de plăcerile epicureice, religiile, în special cea protestantă, au reuşit să favorizeze acumularea de capitaluri, mai mult: să ajungă la o concepție specific capitalistă după care averea nu trebuie să servească la consumație, ci la producție, iar proprietarul de capital să fie privii ca un simplu girant al unui bun impersonal, pe care nu are dreptul sa-1 mănînce, ci să-1 fructifice. O dată stabilita această influență a religiei, în special a celei protestante, care creează, cu sau fără voia ei, un raport direct între asceză şi capitalism, o serie de alți factori mai puțin spirituali îşi exercita înrîurirea lor la funcțiunea sa consolidata. Capitalismul se întreține şi prosperează prin forțele sale proprii. Suspendarea satisfacerii imediate a trebuințelor ascultă de aici înainte de varii motive.

O veche dispută între economişti, în care figurează numele Ini Ricardo, Adam Smith sau Clark, caută a stabili dacă tendința către strîngere de capital e în funcție de mărimea sau micimea dobînzii obținute, adică de perspectiva unui cîştig mai mare sau mai mic. Cu drept cuvînt ne asigură Ricardo că, cu cît ratele profitului sînt mai mari (utr-o societate, cu atît tendința către economisire e şi ea mai mare. Mişcarea acumulării fondurilor în cooperativele engleze pare a justifica această aserțiune. Alți economişti observă însă că 'Olanda, țara clasică a acumulărilor creseînde, a avut

' **Mas Weber,** ***op. cit.,*** **p. 183—189, 201 — 205.**

totdeauna un scont foarte scăzut. Un profit mi; înseamnă o organizaţie capitalistă de mare acumulare, îar o dobînda mare a capitalului se găseşte în ţări de capitalism primitiv. O rentabilitate mică presupune astfel un spirit de agonisire care şi-a atins deja efectul, creînd mari disponibilităţi capitaliste. Problema se învîrte astfel într-un cerc vicios. E mai necesar a căuta alte motive de acumulare decît seducţiunea unei mari dobînzi. La toate acestea trebuie adăugate şi anumite particularităţi naţionale, anumite stiluri economice etnice după care agonisirea şl plasarea ei se fac într-un fel sau altul.

La unele popoare, de pildă la francezi, economisirea duce mai ales la crearea de averi depuse în „safe"-uri sau consemnate în bănci fără nici o destinaţie economică, dintr-o simpla nevoie de securitate. La americani însa, orice sumă de bani strinsă e destinată unei speculaţiuni financiare care trebuie s-o dubleze sau s-o tripleze intr^o operaţiune adesea plina de risc.

în toate cazurile însă, adunarea de capital e condiţionata de sacrificiul unei pofte prezente în vederea obţinerii unei folosinţe crescute în viitor.

rv

Acesta e mecanismul psihologic al conduitei economice privită în forma ei cea mai simplă şi mai generala. E>acă privim lucrurile mai de aproape, ele capătă însă un aspect mai complicat. Actul de inhibiţie al consumaţiei nu rămîne, cum cred economiştii şcoalei americane, în domeniul pur individual, el nu se exercită ca o autorefulare, ci se deplasează în mediul social înconjurător. Dacă e vorba de o oprire a consumaţiei, orice individ preferă s-o derive la alţii, să invite pe semenii lui la abstinenţă, decît s-o aplice asupra sa. Fiecare individ tinde să oblige la o renunţare pe un altul, decît să se sacrifice el mereu. Actul suspendării consumaţiei se îndreaptă după legea inexorabilă a egoismului asupra aliui grup de indivizi. La o penurie de avuţii, fiecare

caută sa profite mai mult în dauna altora, lasînd libera consumaţia sa proprie, dar oprind-o pe a celorlalţi.

Economiştii clasici prezintă formarea capitalului numai sub aspectul sacrificiului şi abstinenţei capitaliştilor. „Simpla conservare a unui capnal cere o sforţare constantă pentru a rezista Ia tentaţia de a-l consuma", scrie undeva Courcelle-Seneuil. Acest proces e adevărat, după cum am arătat mai sus, din punct de vedere psihologic, însa tot aşa de adevărat e că fiecare tinde să împingă conduita economica a suspendării consumaţiei asupra altuia. Astfel, origina capitalului ca şi acumularea lui sc transformă într-un mecanism de fraudă subtilă şi invizibilă, dar totuşi perfect reală, prin care consumaţia e interzisă unora, dar îngăduită altora. Origina capitalului şi a acumulării printr-un proces de abstinenţă proprie e extrem de rara. Cazul averilor făcute prin munca proprie şi prin „economisire" nu trece de un nivel mediocru şi de o extensiune limitată. Asemenea agonisiri se găsesc Ia unii ţărani chiaburi, la unii meseriaşi (artizani), sau la unii funcţionari superiori. O viaţă întreagă de economii duce abia la o modestă avere. Capitaluri formate prin acest procedeu n-au o semnificaţie economică, ele rămînînd la funcţiunea de „avere" fără circulaţie creatoare. Marii capitalişti, departe de a-şi impune un stil de viaţă sobru, îşi ridică „standardul" de existenţa pînă la nivelul luxului celui mai desfrînat. Afişarea acestei opulenţe e chiar o necesitate pentru ei. Bogăţia ostentativă oferă prezumţii de putere economică şi e generatoare de posibilităţi de credit. în schimb, sobrietatea şi abstineţa sînt impuse altora, după cum vom vedea, după o „lege de aramă", pînă la limitele minimum-ului de existenţă.

Origina marilor acumulări, după cum a arătat Karl Marx, se găseşte în două alte condiţii de funcţionare ale sistemului precapitaîist şi capitalist.

Prima e ceea ce fondatorul socialismului ştiinţific numeşte „acumularea primitivă" şi care se sprijină pe violenţă şi rapt *. Cea de a doua e fundată pe mecanismul „plus-valutei".

' **K. Marx, *Lt Capital,* trad. Molîwr, Cartea a 8-a.**

„Proprietatea e furt", a afirmat Proudhon. într-o măsură oarecare, lucrul e adevărat istoriceşte. Marile latifundii s-au format, în epoca feudală, în majoritatea ţărilor, printr-un proces de expropriere în favoarea marilor proprietari ţi în dauna micii proprietăţi libere razăşeşti. Istoricul Radu Rosetti a demonstrat clar acest lucru pentru ţara noastră. în afară de viaţa socială internă, războiul şi cuceririle au fost pentru stăpinitori surse de îmbogăţire prin confiscarea pămîntului. Triburile cucerite se transformau în sclavi fără pămînt, iar cuceritorii deveneau mari proprietari. Clasele sociale, în parte, s-au diferenţiat în acest mod.

în zilele noastre, „acumularea primitivă" tn Europa a luat sfîrşit. Ea se aplica însă din belşug încă în regimul colonial. Acolo, în perioada eroică a cuceririlor metropolitane, majoritatea mijloacelor de producţie au trecut in mîinile noilor „conchistadori". Proprietăţi funciare, mine de aur şi argint, comerţul cu sclavi, toate aceste mijloace glorioase ale regimului colonial au fost minirite de aventurieri, capitalişti ai lumii vechi. La ele s-au adăugat societăţile monopoliste de import-export şî cele de navigaţie. Faimoasa „Compagnie des îndes" a fost numai un început. Jafurile, crimele, torturile, sclavajul au urmat.

în ţările europene vechi, s-au întrebuinţat şi alte mijloace de acumulare primitivă. Printre ele trebuie sa numărăm în primul rînd sistemul de impozite pe care le plăteau numai cei săraci şi de care bogaţii erau scutiţi. Bugetele erau suportate de cei sărmani. Pînă la începutul secolului trecut, aceste impozite erau concesionate celebrilor „fermieri generali", care, plătind o sumă forfetară, puteau încasa ceea ce voiau. Un Necker sau Turgot, în Franţa, au fost „fermiers generatix". Primele mari capitaluri aşa s-au strîns. îmbogăţirea uriaşă se efectua fără nici un risc. Au urmat după aceea taxele protecţioniste vamale, pe baza cărora anumite branşe industriale aveau posibilitatea sa impuie consumatorilor preţurile pe care le voiau. Cu ajutorul acestor taxe s-a creat un mijloc artificial de a produce imense averi, expropriind muncitorii independenţi şî despărţindu-i de instrumentele lor de producţie. Delapidările financiare, războiul comercial, împrumuturile de stat sini alte aspecte ale acestor confiscări ale posibilităţii de consumaţie a marilor mase, cărora li s-a impus astfel un regim de adevărat ascetism obligator. Unele din mijloacele de acumulare primitivă se bazează direct pe forţa brutala : războiul opiului contra Chinei, companiile de piraţi, războaiele intre triburi. Altele însă se bazează pe puterea politică a statului pentru a impune anumite regimuri de expropriere mai mult ori mai puţin directe.

Aceste regimuri de violenţă au avut ca efect lichidarea vechiului regim feudal şi înlocuirea lui cu începuturile capitalismului. E ceea ce W. Sombart a numit „Raub-Kapitalismus". Aceasta nu trebuie sa însemne însa că origina oricărei acumulări este sprijinită numai pe violenţă. Orice act de confiscare, cum observă F. Engels, presupune preexistenta unei proprietăţi. Ca sa fie furată, ea trebuie să existe. în afară de aceasta, raptul urmăreşte şi el un scop economic. El nu se efectuează numai ca să consume, ci ca să producă. Sclavajul e destinat creării de bunuri. Ultima esenţă a violenţei e tot economică şi prin origina şi prin scop

Acumularea primitivă priveşte o fază precapitalistă. Ea face loc în sistemul economic actual unei agonisiri bazată pe „plus-valută". Aceasta are un mecanism care a fost descris, după cum se ştie, cu o precizie remarcabila de Karl Marx. Origina capitalului stă în adunare de ore de munca neplătftă. Capitalistul nu întrebuinţează moneda ca echivalent al bunurilor pe care le cumpăra. In adevăr, el nu cumpără *fiindcă are* nevoie de ceva, cî cumpără ceea ce *nu* are nevoie. EI face acest lucru pentru a-l revinde şi a cîştiga un surplus. De unde vine acest surplus ? El nu poate proveni din faptul ca cineya a cumpărat lucrurile sub valoarea lor, nici dîn acela că vînzătorul le-a vîndut peste valoarea lor, căci în acest caz cîştigurile şi pierderile s-ar compensa. Clasa • capitalistă se îmbogăţeşte, pnntr-un mecanism fatal, fiindcă vinde pe piaţa la un

' F. Engels, *Antidiihring,* trad. Bracke, voi. II, p. 40, 55 ţi

preț cu mult mai mare decît acela cu care plătește munioa. Aceasta din urmă nu e plătită decît la limita strictă în care muncitorul nu moare de foame, astfel ca patronul să nu-și piardă instrumentul de lucru care e ființa muncitoruiluî.

„Transformarea banilor în capital cere ca posesorul de bani să găsească în piață un muncitor liber, si anume liber dintr-un dublu punct de vedere. Trebuie mai întîi ca muncitorul sa poată dispune ca persoană liberă de puterea sa de muncă ca de o marfă care-i aparține ; trebuie apoi ca el să nu mai posede o altă marfă pe care s-o poată vinde."[1] Iată cum muncitorimea e privată de orice putere de prosperare economică. Ea e ținută numai la un nivel de întreținere minimă a vieții. Consumația ei e fatal așa de redusă, încît ea provoacă crize de consumație paralel cu acelea de supraproducție.

Furînd orele de muncă ale lucrătorului, capitalistul îi interzice orice fel de prosperitate materială. în schimb, el poate acumula în toată libertatea imense capitaluri. Procesul care naște „plus-valuta" trebuie să fie menținut într-un tempo mereu accelerat. Esența capitalismului cere ca operația de confiscare a plusvalutei să fie mereu reprodusă, adică creșterea capitalului productiv în dauna consumației să fie continuă și progresivă. O clipă de oprire, și întregul mecanism e paralizat. Dar suspendarea consumației pentru muncitor, care e condiția prima a acestei funcționări, duce în țările capitaliste înaintate la proletarizarea cresdndă prin concentrarea capitalului și deci la o consumație din ce în ce mai restrînsă, care, la rîndul ei, provoacă crize ciclice. De aici necesitatea pentru capitalism de a se extinde în afara granițelor, în țări în care procesul de acumulare capitalist nu s-a efectuat, adică în țari de tip primitiv ori feudal. Astfel, capitalul se regenerează prin invadarea în țări necapitaliste[2].

[1] **K. Man, *Le Capiu!,* trad. Molitor, I, cap. IV, p. 162—190.**

*** K. Marx, *Op. cit.,* 192-193.**

Apusul ori gloria capitalismului depinde astfel de crearea de noi posibilități de acumulare în țări tinere ori în țări de tradiție economică imuabilă. Sub forma de debușeuri de cumpărare ori de acaparare de materii prime, capitalismul se revarsă peste tot după principiul vaselor comunicante, acolo unde găsește un teren virgin, neatins încă de procesul capitalist. în ziua cînd invaziunea lui în astfel de țări va fi oprită, fiindcă ele înseși vor intra în faza capitalistă, capitalismul metropolei își va fi trăit traiuJ

Extensiunea mondială a producției de tip capitalist devine astfel una din condițiile ei istorice de existență. De aici imperialismul economic. Lenin a arătat ca această formă este ultima din ascensiunea capitalistă. El a dus mai departe doctrina marxistă, arătînd vicisitudinile, formele și dificultățile acestei ukime ere[2]. în această fază, derivarea inhibiției economice se face mai ales asupra țărilor noi din alte continente, asupra diferitelor colonii. Dar și acolo conștiința naționala a popoarelor și contradicțiile fatale devenite structurale, consubstanțiale regimului se revelează în mod inexorabil, și decadența capitalismului ca sistem economic imperialist se evidențiază.

De la acumularea primitivă pînă la forma imperialistă a capitalismului, „exploatarea omului de către om", adică interdicția consumației altora prin reducerea nivelului de viață al muncitorului, pentru a excita acumularea de capitaluri, se realizează treptat, dar fatal.

[1] **Roza Luxemburg, *Die Akkttmulotion des Kapitah,* vo!. I, p. 330.**

[2] ***Ibidem,* voi. I, p. 329; voi. II, p. 115; 1. Stalln, *Problemele leninismului,* p. 8.**

CAPITOLUL X

CEEA CE E NOBIL

Un om sare în apă si, în condiții pline de risc pentru viața lui, salvează pe aceea a unui copil care trebuia să se înece. Un revoluționar îți sacrifica viața în temnița. Un filantrop dăruieşte unei opere de binefacere o bună parte din averea sa. într-o adunare distinsă, un dandy elegant impresionează asistența print-o alura în acelaşi timp grațioasă şi mîndră. Se spune despre un metal sau despre o linie mlădioasă a unui templu că sînt nobile. Tot astfel despre un cal care are rasă. lata cîteva fapte disparate culese din compartimente diverse ale vieții de toate zilele şi cărora le atribuim în mod comun epitetul de nobile.

Oare e elementul care le leagă în aceeaşi esență ? Care e caracteristica fundamentală a acestor aspecte variate pe care le desemnăm cu acelaşi nume ? Să încercăm a le sistematiza. Conceptul de nobleță comportă cel puțin patru puncte de vedere sub care poate fi considerat.

1. Cel dintîi e de concepție sociologică. De îndată ce tribul primitiv s-a diferențiat politic, el se scindează în două clase dominante : aceea a stăpînilor şi aceea a celor robiți. Peste toc, în urma unui astfel de pro.'es, apare un patriciat. El se distinge de comunul vulgului prîntr-un costum special, printr-un stil de viață materiala şi morală deosebit, care merge de la confortul locuinței şi alimentației, pînă la anumite „maniere" de

comportare, la un ritual în societate, la *a* morală, la un limbaj şi la o literatură specială.

Conduita acestei olase se caracterizează printr-o indiferența mai mult ori mai puțin vizibilă față de nevoile materiale imediate, printr-o înăbuşire a tendințe lor animale, printr-o spiritualizare ostentativă în majoritate-a atitudinilor, în fine, printr-o' predilecție către valorile de lux. Istoria luxului coincide cu voința de ostentație, cu o hotărîre de izolare. Luxul e un simbol al puterii de clasă, şi desfăşurarea lui, o sfidare voită față de acei cărora accesul în clasa superioară le e interzis, o barieră bine stabilită, punctul de demarcațiune pe care vulgul nu-l poate trece[1]. La unele popoare primitive, există o curioasă instituție numită „potlatch" si care constă într-un fel de concurs ținut între diferiți membri mai importanți ai clanului Spre a vedea care poate dărui mai mult. Generozitatea şi risipa sînt semne de puiere. „Tr>urnois"-urile medievale aveau indirect aceeaşi semnificație. Un nobil, soun^ Joseph de Maistre, teoreticianul boierimii feudale franceze, e acela care dă mereu si tiu cere niciodată, acela care are numai datorii şi nu revendică drepturi. Bineînțeles că această atitudine e uşoară şi firească la acei care au acaparat mai dinainte totul şi nu mai au ce revendica. De la „potlatcb" la Joseph de Maistre._ nobilul oferi, şi nu cere. El cheltuieşte, se dăruieşte, findcă nu e deprins cu „vulgare" reclamațiuni sau cu socoteli meschine. E o dialectică a prisosului. Mentalitatea sa visătoare şi idealistă nu e „cătată" de etndttl **nici** unei utilități. Litem rara sa lirica e romantică si plină de imposibile făgăduieli. Stilul amorului e sublim şi absurd.

Dacă luxul înseamnă tot ceea ce depăşeşte utilitatea, mentalitatea nobilă în genere e o mentalitate de lux. Un lux de o calitate insolentă şi ostentatorie, care tinde mai ales să constituie o izolare a clasei în mijlocul celorlalte. Acesta a fost genul de viață al patricianului

[1] **H. fliudrilbic,** ***flri'Coire du lunr,*** **P.ici", fJ(}; Sorobari-** ***LHXU* i"id Kapualkmu'., p.*** **71—.76; f-, Goblei,** ***La bar-ierr ri*** **lr**

roman, al castelor superioare indiene, al Curţii de la Versailles. O dată însa cu apariţia capitalismului, în Renaşterea italiana, ca şi în sec. XVTI-lea şi al XYIII-lea în restul Europei, clasa mijlocie începe să imite viaţa aristocraţiei. Apare atunci nn tip de risipă care nu mai c „luxul-barieră", ci ‚luxul întrecere". Parveniţii întrec orice simţ de măsură. Preocuparea lor e de a depăşi pe acei care i-au sfidat altădată Avînd puterea banului de partea lor, ei desfăşoară o orgie de cheltuială, exagerînd aceasta tendinţă din nevoia de a lăsa în umbră nobleţea care i-a provocat altădată. Nevoia aceasta de exhibiţie, de „epatare", de handicap în cheltuială, care e pornit mai întîi contra clasei superioare, începe mai tîrziu sa se manifeste prin membrii burgheziei, înăuntrul propriei lor clase. Fiecare voieşte sa depăşească pe celălalt. Monsieur Jourdain, celebrul „burghez gentilom" al lui Moliere, ca şi parveniţii lui Balzac, au nenumăraţi profesori care trebuie să-i iniţieze în secretul diferitelor arte, au o locuinţă fermecată, consumă într-un fast alimentar ori vestimentar tot ce se poate închipui mai scump. Toată această risipă devine la omul de afaceri o prezumţie de credit. Astfel luxul se disociază de nobleţă, aceasta arborînd m decadenţa ei tocmai imstil de viaţă sobru şi lipsit, pentru a se separa de „noii îmbogăţiţi", pentru a se singulariza în supe[rDa]..[e]' mizerie. Căci legea primordială a fiecărei aristocraţii e izolarea. Contrariul conceptului de nobil e acela de comun. A fi nobil înseamnă a ieşi din mulţime, din omenirea standardizata, din ceea ce e omogen şi banal. Funcţiunea nobleţei e de a despărţi oamenii nu numai după criteriul naşterii sau al stării sociale, ci după acela al meritului individului. Orice aristocraţie tinde a fi o „aristologie", o selecţie către speţele rare, excepţionale, distinse. Ea e totdeauna o goană contra omogenului, o alegere, o preferinţă pentru valorile rare, contra înclinărilor obişnuite ale maselor. Ea se situează totdeauna Ia comparativ, pretinzînd un plus de calitate, pe cît posibil inaccesibil. Dacă felul ei de viaţă ar fi accesibil, ea s-ar pierde în masa

[1] **Thorstein Veblen, *The Theo'V uf the Leisure Class,* 1899.**

anonimă. De aici ermetismul ei de castă claustrată şi solitară. Etosul aristocraţiei e singnlarizarea, care nu e numai o poză voită, ci o consecinţa fatală a condiţiei ci.

2. Nobleţea poate fi considerată, în al.doilea rînd, dîntr-un punct de vedere biologic. Semnificaţia ei, deasupra oricărui rol social, poate fi şi una de selecţie rasială. Horticultorul care împreunînd diferite speţe de flori capătă una mai frumoasă ca toate, sau crescătorul de animale care urmăreşte obţinerea de exemplare din ce în ce mai perfecţionate, prin altoiri, prin acuplări, prin îngrijiri răbdătoare, ca şi eugenisuil care urmăreşte îmbunătăţirea neamului omenesc, toţi se străduiesc către o ridicare a nivelului biologic al speţei. Pe lîngă aceste culturi, oarecum „in vitro", natura întreagă, în sensul darwinian, operează prin lupta pentru existenţă o selecţie a exemplarelor celor mai înzestrate pentru viaţă. Crescătorul de cai de curse, ca şi ferocitatea junglei urmăresc acelaşi ţel. Pentru acest motiv, unii filozofi au aşezat nobleţea în rîndul valorilor vitale, fără sa-i acorde alt sens decît acel biologic[1]. Calitatea esenţială a acestei valori ar fi cultura purităţii, îndepărtarea elementelor vulgare şi străine care pot altera curăţenia totală a unei speţe. Cînd un crescător de cai sau de cîini vinde un exemplar reuşit, el îl însoţeşte de un act de genealogie, de un „pedigree", care caută să dovedească că nici un amestec necurat nu s-a strecurat în viaţa sexuală a strămoşilor. De aceea, aristocraţiile de pretutindeni au interzis căsătorile exogene, „mezalianţele", care ar fi putut corci -ursul imaculat al atavismelor. Cel care a considerat în permanenţă nobleţea ca o perfecţionare biologica a speţei umane a fost, după cum se ştie, Nietzsche. Nobleţea înseamnă, după el, sănătate, nevoie de cucerire, dar mai ales asprime şî duritate de inimă, lipsa de mila şi de compătimire, eliminarea oricărui sentimentalism care echivalează cu degenerarea şî decadenţa. Omul nobil sfarmă în jurul lui vieţi în cruzime şi intole-

[1] **Max Scheier, *Der Formalismus in der F.tbik und die materitue Wertethik,* p. 108-109.**

ranță și cucerește ceea ce vrea, călcînd peste cadavre. „«Wotan a pus în pieptul meu o inimă neîndurări", această vorbă a anticei saga scandinave e în adevăr ieșită din sufletul unui wiking orgolios, căci cînd un om iese dintr-o astfel de speța, e mîndru de a nu fi fost destinat milei. Iată de ce eroul acestei «saga» adaugă : «acela care, cînd este tînăr, n-are încă o inima aspră, acela nu va avea-o niciodată». Oamenii nobili și îndrăzneți care gîndesc astfel sînt la antipodul susținătorilor acelei morale care găsește indiciile moralității tocmai în compătimire, în devotament, în dezinteresare, încrederea în sine, orgoliul, o funciara dușmănie și o profundă ironie în fața -abnegației» aparțin cu tot atîta siguranță unei morale nobile ca și un ușor dispreț și_ o sigură bănuiala față de milă și de o inima calda... Morala stapînilor afirmă cu severitate principiul său după care nu avem datorii decît față de egali : că față de ființele de rang inferior, fața de tot ce e străin, putem să ne purtăm cum ne place, cum ne cere inima și în orice fel, menținîndu-ne pe deasupra binelui și a răului"[1]. Sau în altă parte ^ „o speța se formează, un tip devine stabil și puternic printr-o lungă luptă contra unor condiții esențial *defavorabile.* Se știe, și pe de altă parte experiența crescătorilor o dovedește, că spețele cărora le e destinată o nutriție supra-abundentă și în general un excedent de protecție și de îngrijiri înclina îndată în chipul cel mat intens către alternările tipului și devin bogate în caractere extraordinare și în construozități. Să se ia în considerație o comunitate aristocratică, o cetate antică grecească, de pildă, sau poate Veneția, ca instituții voluntare sau involuntare cu scop *educativ.* Vedem acolo o aglomerare de oameni părăsiți, singuri, care vor să asigure triumful speței lor fiindcă sînt siliți să se impuie sub pedeapsa de a se vedea altfel exterminați. Aici acest confort, această abundență, această protecțiune care favorizează variațiile lipsesc ; speța are

[1] Friedrich Nietzsche, *Werke in zivti Bdnden,* Band II. Cari Hanscr Verlag, 1967, p. 149—150 (n. cd.).

nevoie numai de ea însăși ca de ceva care tocmai grație asprimei, uniformității, simplicității forței sale poate sa se impuie și sa se facă viabilă în lupta perpetua cu vecinii sau cu robii în revoltă sau care amenință să se revolte mereu. Experiența cea mai variată îi arată datorita căror calități... există ea mereu și mereu cucerește victoria. Aceste calități ea le numește virtuți, aceste virtuți singură ea le dezvoltă. Ea procedează cu neîndurare și pretinde chiar neîndurarea. Orice morală aristocratică este intolerantă în educația tineretului, în modul său de a dispune de femei, în moravurile matrimoniale, în raporturile dintre tineri și bătrîni, în legile penale. Un tip care se prezintă cu puține caracteristici, dar cu caracteristici foarte pronunțate, o^ speța ^leoameni severă, războinică, înțeleaptă, mută, închisa... o astfel de speță e fixată pe deasupra schimbării generațiilor..."[1]

Aceste idei revin mereu, după cum se știe, ca obsedante leit-motivuri în toată opera filozofului german. Noblețea nu este altceva decît asigurarea triumfului celui mai tare în masacrul junglei. Definiția nobleței" după Nietzsche nu e altceva decît o metafizică lirică a concepției darwiniene.

Am văzut că și filozofi mai potoliți, cum e cazul lui Max Scheier, înrîuriți de această viziune, așază valoarea nobleței printre valorile biologice. A proceda așa înseamnă a restrînge pe nedrept sfera valorilor vitale, căci există astfel de valori, cum e de pilda sănătatea sau prosperitatea fizică, care n-au într-însele nimic nobil. Pe de altă parte, atîtea valori spirituale ca cele estetice sau etice și care conțin elemente de nobleță nu implică totuși nici un element biologic. Nobleță, cel puțin în sensul uman, depășește, fără îndoială, ideea de selecție eugenica, căutîndu-și caracteristicile în alte domenii.

3. în afară de sensul social şî biologic, se mai poate gîndi noțiunea de nobleță și sub. un unghi estetic. Se vorbește adeseori de o ținută a corpului, de un mers sau de un gest nobil. O coloană într-un edificiu arhitec-

[1] *Op. cit., p.* 152—153 (n. *cd.).*

tonic, o linie pură într-un desen sau într-o sculpturâne apar drept nobile. Fără a întrebuința o semnificație metaforică, orice act grațios, adică o mişcare făcută fără sforțare, fără opintire, fără chin, ni se pare de o esență distinsă. Grația presupune o economie de forță, o desfăşurare firească fără adiacente parazitare, fără risipă de elemente inutile, fără dibuiri dezorientate. Saltul unei căprioare şi o frază melodică de Mozart prezintă, în mecanica lor, o suprimare totală a deviațiunilor liniei de forță sau a concursurilor nesolicitate. Grația presupune un exercițiu îndelung, o veche acomodare, o supleță cîştigată prin infinite experiențe eliminatorii, o noutate asimilată pînă la expresia ei clasică, degajată de încercările ratate, adică turnată în singura ei expresie potrivită. Noblețea estetică înseamnă astfel mai întîi proprietate exactă şi expresie precisă. Intră fără îndoială în aprecierea estetică a nobleței analogii cu concepția socială a unei vechi îndeletniciri în rasă şi cu perfecțiunea biologică a unor repetate şi lungi exerciții şi experiențe atavice.

4. Sensul social, ca şi cel biologic, oferă oarecum valorii nobile mai multe cadre exterioare de inserare. Domeniul ei de situare specifica rămîne însă cel etic. Ca şi binele, ca şi adevărul, ca ți sfințenia sau dreptatea, nobleță e o valoare morală. Ea poate fi considerată în sine ca atare avînd, ca şi celelalte valori, o existență autonomă. Definiția din punct de vedere moral nu e uşor de făcut, deoarece ea se degajă mai mult printr-o poziție negativă, „per a contrarie", față de o serie de non-valori. Astfel, a fi nobil înseamnează a fi opusul unor defecte ca : laşitatea, frica, linguşirea, umilința, minciuna, mefiența etc...

Cum vom putea însă degaja o esență unică dintr-o virtute care conține adunată într-însa atîtea elemente de opoziție față de concepte atît de variate ? Cum vom putea descifra un caracter unic unei noțiuni care fără să posede o trăsătură proprie ei îşi înfiripă existența numai din situația contradictorie fața de o serie de concepte care, fiecare, e totuşi clar delimitat ? Dificultate care a făcut pe unii eticieni, in special pe N. Hartmann, să considere nobleță nu atît ca pe o

valoare în sine, cit mai ales ca pe un nivel ridicat al altor valori. Printre alte dimensiuni, imperiul valorilor conține şi pe acela al înălțimii. Nevoia de a urca mai sus, privirea către ceea ce nu a fost încă conceput în nivelul de altitudine al unei valori constituie tendința către nobleță. A vrea să fii mai bun, mai drept, mai vrednic, mai curajos decît gradul comun atins pînă atunci în aceste virtuți înseamnă a realiza nobleță. Ea se prezintă astfel ca „o teleologie a anticomunului "j ca o năzuință către excepțional, către neatins[1]. Această virtute trebuie astfel gîndită dintr-un punct de vedere comparativ. Ea nu are o existență autonomă,, ci una relativă în raport cu gradul atins de ceea ce e obişnuit. Finalitatea ei e încordarea şi depăşirea. Scopul ei e tocmai întrecerea oricărui scop. Istoric, ea se confundă cu eroismul, adică cu nevoia de a cuceri ceea ce n-a fost cucerit.

Directiva ei permanentă devine, astfel, o nevoie inexorabilă de ascendență. Nobleței îi repugnă deci orice tendință de compromis, preferința ei tinzînd permanent către un caracter absolut. Nu îi convin un stil meschin de dimensiuni mici, măsurile mijlocii, prudente, temătoare, calculate. Ea e caracterizată totdeauna de un stil măreț şi pur. Etosul ei nu cunoaşte ezitare sau cîntărire de avantaje ori de pericole. Oricît ar fi de înalt nivelul atins în realizarea vreunei valori, ea nu poate fi satisfăcută de el, chemarea ei orbitoare fiind obsedată de gîndul imposibilului.

. Singularizare socială, puritate biologică, proprietate şi precizie în expresia estetica, depăşire şi încordare în cadrul etic, iată cîteva din aspectele fenomenului de nobleță.

II

Prezentată în cadrul etic ca ungrad sau ca un nivel al altor valori, nobleță nu capătă prin aceasta o definiție proprie. Ea rămîne doar ca o dimensiune, depen-

[1] **N. Hartmann.** ***Etbik, p.*** **558—161.**

denia dc ființa altor virtuți. A voi mai mult si mai bine în orice domeniu, a tinde către o perpetua ascendență a nivelului atins de alte valori nu înseamnă totdeauna a realiza noblețe. A năzui către mai multă sănătate, către perfecționare tehnică, a fi chiar mai bun sau mai drept decît alții nu însemnează a fi numaidecît nobil. Definiția nobleței trebuie să fie independentă de domeniul altor valori morale. Pentru a descoperi esența ei proprie, nu vom urma în nici un caz vechile definiții nietzscheene inspirate de criterii vitaliste. Lărgind accepția strict biologică adoptată de Nietzsche, Max Scheler acceptă totuşi concepția după care noblețea ar fi o selecție de forța şi de sănătate, adică un rezultat al culturii rasiale. N. Hartmann pomeneşte în legătură cu noblețea de o aristologie, termen care trebuie să înlocuiască pe acela de aristocrație, întrebuințat de Nietzsche.

Eroarea tuturor acestor concepțiuni stă, după noi, în confuzia ce se face între aristocrație şi noblețe. Aristocrația este în toate societățile omeneşti elita ideală. A domina şi exploata o societate datorită puterii fizice, averii sau sănătății nu înseamnă deloc a face un act nobil. Atâtea aristocrații sânt doar crude, laşe, corupte, vicioase. Mînuirea forței se poate face cu mărinimie şi eleganță, dar şi cu meschinărie şi josnicie. în schimb atîția oameni umili, bolnavi, săraci arată eleganță, generozitate, blîndeță şi acea aspirație către ascensiune, către depăşirea nivelului actual, care după unii eticieni pare a fi semnul însuşi al nobleței. Din oameni modeşti şi umili au ieşit adeseori sfinții, eroii, revoluționarii. Atîtea acte de jertfă sublimă au fost făcute de oameni bolnavi. Omul nobil nu e totdeauna omul tare. Tocmai fiindcă dispreţuieşte întrebuințarea oricărui mijloc, tocmai fiindcă refuză succesul cu orice preț şi în orice condiții, fiindcă alege căile grele şi elegante, omul nobil e slab şi dezarmat adesea în lupta pentru existență. Neputînd utiliza toate mijloacele şi lipsit de preocuparea reuşitei şi de dorul triumfului, el devine deseori un dezadaptat. Se pot colecta mai multe acte de supremă eleganță sufletească la învinşii vieții, la ratați, la resemnați decît la puternicii triumfători ai zilei.

Străin de categoria succesului, omul nobil e aproape totdeauna puțin înzestrat pentru viață.

Criteriul puterii biologice ni se pare astfel tocmai contrar noțiunii de nobleță. Am scris altădată undeva că omul nobil e *omul distrat.* în adevăr, din .funcțiunile animalice dintre cele mal eficace in lupta dintre spețe este conduita de pîndă. Animalul, ca şi omul primitiv, datorită unei ascuțimi deosebite a simțurilor, sînt atenți la cel mai mic zgomot, la cea mai_ mică mişcare care se întîmplă în jurul lor. Un freamăt,^ un uşor zvon de paşi poate să semnaleze prezența prăzii. Animalul rapace stă veşnic încordat, proiectat -asupra exteriorului pentru a-l folosi în orice moment. Finalismul vital presupune o mare încordare de atenție. La omul primitiv, aceeaşi scrutare de fiecare clipa a modificărilor care se pot întîmplă în mediul exterior, în societățile cultivate, aceeaşi aptitudine se dezvolta la omul realist sau vulgar care vrea să aibă succes, la arivistul care vrea să ajungă, la prudentul calculat care se fereşte de risc, la egoistul sau epicureul care vrea să se bucure de toate. P. Janet vorbeşte undeva de aptitudinea specifică a oamenilor bine înzestrați biologic şi pe care o numeşte „funcțiunea realului". E un mod de adaptare perfectă la ambianța înconjurătoare, la cerințele şi specificul eî, dar mai ales la momentul prezent, Ia actualitate. Omul sănătos e un realist cotidian : el nu e nici utopic, nici reacționar. Ajustat mereu numai la ceea ce se cere în clipa prezentă, el e un oportunist.

Dacă acestea sînt caracterele psihice ale deplinei normalități, uşor putem constata că ele nu se potrivesc deloc omului nobil. Dezadaptat față de ambianța sa şi de timpul său, el e obsedat de un gînd care întrece condițiile temporare. Preocupat să depăşească, după cum am văzut, nivelul actual al valorii pe care o serveşte, el e obsedat mereu de altceva decît ceea ce se întîmplă. Nesatisfăcut de prezent, el îl dispreţuieşte sau rămîne indiferent în fața lui. E firesc astfel ca el să nu pîndească, să nu scruteze, să nu utilizeze datele prezentului şi ale realității şi să ramînă în raport cu ele mereu distrat, mereu proiectat în viitor. Realistul şi oportu-

nistul nu lasă să le scape neurilizată nici o întîmplare din lumea care îi înconjoară. Noblețea e o problemă de atenție încordată la un orizont ideal întrezărit in viitor $1 de distracție totală în raport cu realitatea prezentă. Sufletele nobile sînt lipsite de interes pentru imediat, numai fiindcă sînt indiferente la reuşita. Obsedate de esența creatoare, ineditul singur interesîndu-le, sufletele nobile sînt totuşi indiferente la recompensă, la sancțiunea premială acordată creațiilor lor. Dacă le-ar interesa succesul, ar însemna ca nu mai sînt proiectate în viitor, ci legate de actualitate. Chiar aprobarea posterității e tot o legătură cu un prezent oarecare, fie el cel de mîine, în timp ce noblețea e tocmai ruperea oricărei legaturi cu vreo actualitate. Sînt două elemente egal de categorice, egal de exigente în orice act nobil. Pe de o parte, depăşirea actualității, deci spiritul creator, pe de altă parte, indiferența totală la aprobare sau Ia dezaprobare. S-ai putea defini noblețea o creațiune fără intenția succesului social. Dar tocmai această insensibilitate la sancțiune arată sensul antibiologic al nobleței. Viața, categoria vitală e un sistem de acțiuni şi reacțiuni : excitație şi reflex, provocare şi adaptare în raport cu mediul imediat. Nici un act în ordinea vieții nu rămîne fără răspuns. Orice gest adresat ambianței provoacă o modificare care reacționează la rîndul ei. Numai actul nobil e un act unilateral, fără ecou. El se satisface prin el însuşi şi, ca şi opera de artă, e o finalitate fără scop. Dintre toate valorile etice, singura complet gratuita în determinismul ei e noblețea. De aici caracterul ei net a vi tal. Dacă oamenii nobili nu s-ar prezenta într-o proporție redusa în sînul unei societăți, existența speței ar fi amenințată. Nu numai ca oamenii nobili nu întăresc sănătatea soeteî, cum credea Nietzsche, dar ci o pot compromite. Căci cum ar putea reuşi în lupta pentru viață un om care ignorează şi disprețuieşte prezentul şi realitatea şi căruia îi e indiferent succesul ? Ce uşor ar fi răpus de coaliția ipocriziei, a oportunității, a violenței, a utilizării tuturor mijloacelor posibile. Etosul nobleței fiind saltul peste realitate, legea ei constantă fiind depăşirea perpetua, fără oprire, urmează de aci caracterul ei revoluționar. Satisfacția şi beatitudinea nu intră în deprinderile ei. Noblețea nu cunoaiic echilibru şi calm. Viziunile ei întrec în orice clipa datele imuabile, tendințele de linişte şi calm. Coincizînd cu eroismul, virtutea nobilă umple istoria de răsunetul *ei.* Ea cere creațiune neîncetată dc valori noi. Prin aceasta, ea se situează într-un caracter permanent opoziționist, într-o ipoteză de excepție, de contrazicere a ceea ce e curent ŞÎ banal. Pusa față în fața cu tendințele biologice ale adaptibilitații, ea apare slabă şi dezarmată. Cum însă în fiecare mulțime este un dor neistovit de reînnoire, prestigiul ei creşte enorm şi masele sfîrşesc prin a fi angajate în mersul lor spre mai bine. Astfel, ceea ce combate şi disprețuieşte noblețea e punctul de vedere conservator. Dar aristocrațiile sim mai ales conservatoare. Denunțam mai sus confuzia între nobleţe şî aristocrație. *Aceste două noțiuni sînt, după cum se vede, nu numai diferite : ele sînt contradictorii.* Pînă la instalarea unei revoluții, o elita poate fi socotita ca nobilă, mai pe urma însă, cînd năzuința inovatoare se transformă în nevoie de fixare, cînd principiile care altădată erau deschizătoare de noi zări au sfîrşit prin a se închista, a se scleroza, aristocrațiile neagă criteriul nobleței. Burghezia care a luptat în 1789 putea satisface acest criteriu. Monsieur Joseph Prudhomme de mai tîrziu pierduse de mult această calitate, fiindcă îi pierise orice gust de ascendență. Disprețuind funcțiile de adaptare, noblețea nu poate .fi definita biologic. Ea luptă tocmai contra acestui punct de vedere. Ea nu poate fi definită nici social, fiindcă aristocrațiile se închid în formule imuabile de viață. Singurul sens al nobleței e cel revoluționar, cel eroic, adică cel etic. Ea se confundă cu legea progresului omenesc în nelinişte sa de veşnica îmbunătățire.

I. — *Materialism si spiritualism.* Ajunşi la capătul acestor analize, e nevoie de a îndepărta anumite interpretări false, ce ar putea izvorî dintr-o considerare superficială a unora dintre concluziile acestei cărţi.

în cartea sa asupra lui *L. Feuerbacb,* F. Engels propune următorul criteriu pentru a clasifica pe materialişti şi pe idealişti -. „Acei care afirmă că spiritul există înaintea naturii şi care, într-un fel sau altul, recunosc crearea lumii, compun tabăra idealiştilor. Acei care consideră natura ca un principiu fundaimentail se grupează în jurul diferitelor şcoli materialiste". în adevăr, o astfel de clasificaţie cuprinde stigmatul principal al tuturor controverselor între cele două tabere adverse[1]. în toate analizele noastre am considerat natura ca un principiu prim, deci ca un dat. înaintea ei, cronologic, ca şi gnoseologic, nu putem cunoaşte nici o realitate. Ea e punctul de plecare unic în scrutarea oricărei esenţe ori evoluţii a firii. în lucrarea de faţă, am plecat de la primordialitatea naturii ca de la o axiomă, ca de la o indubitabilă premisă, acceptată ca sigură- Nici un dubiu metodologic în această privinţă.

Dar dacă admitem natura ca un antecedent primar, ca o cauză ultimă şi dacă acceptăm după aceea ideea unei evoluţii dialectice, urmează că transformării datelor naturale îi va urma o serie de rezultate care nu sînt

G. Pieli ha nov. *Le i/iJte'ialisme militant, p.* 65.

conținute integral in poziția primă. Orice evoluție sintetică presupune în natura rezultatului, a efectului, altceva, calitativ deosebit, decît se găsea în cauză. Altfel n-am avea de a face cu o evoluție, ci cu un raport de identitate, cu o imensă „petitio principii" cosmologica. Natura e la baza tuturor fenomenelor sufletești. Ea e substratul lor general. Dar multiplicitatea cauzelor pornite din sînul acestei naturi, interferența lor, modifică calitatea momentului dialectic ulterior. Chiar dacă simetria principiului „negația negației", indicat de Hegel şi Marx ca fiind la baza oricărei dialectici, n-ar fi aşa de absolută şî dacă opoziția contrariilor n-ar opera ața de definitiv, nu e mai puțin adevărat ca orice moment dialectic e, dacă nu contrariu, dar cel puțin complet deosebit decît cel care l-a precedat. Se cunoaşte exemplul celebru citat de Engels : „Să luam un grăunte de orz. Miliarde de asemenea grăunțe sînt măcinate, fierte ori fermentate şi apoi consumate. Dar daca un astfel de grăunte de orz întîlneşte condiții normale, dacă cade pe un teren favorabil, el suportă sub acțiunea căldurii şî a umidității o metamorfoză speciala, anume el germinează. Grăuntele piere ca atare, el e negat. E înlocuit prin planta născută din el, care e negația grăuntelui. Dar care e cursul normal al vieții acestei plante ? Ea creşte, înfloreşte, e fecundata şi la urmă produce iarăşi grăunți de orz. Şi de îndată ce acestea s-au copt, tulpina moare. Şi ea la rindul eî e negată. Rezultatul acestei negații a negației : avem din nou grăuntele de orz de la început, dar multiplicat de zece, de o sută de ori".[1] Şi dacă adăugăm procedee de perfecționare a sămînței, după metodele unei agriculturi ştiințifice, grăuntele, prin atîtea „negații ale negației", se va perfecționa la infinit.

Natura e primul germen. Prin atîtea opoziții ea creează o realitate extrem de complexă, pe care, în lipsă de alt nume, să o numim „psihicul" omenesc.

[1] **Fr. Engels,** ***Ami-Dîihring.***

Sa examinăm toate argumentele aduse în nenumăratele manuale de filozofie din antichitate pînă azi. Vom fi surprinşi de enorma doză de subtilitate, logica, de sofistica ingenioasă pentru a combate materialismul. în toate argumentele antimaterialiste, e totdeauna o pornire preconcepută, un „pani pris" pătimaş. Orice doctrină se poate discuta în Filozofie în mod senin, afară de cea materialistă. Respingerea lui se face cu o stranie nedreptate şi cu o mare ingeniozitate de artificii cazuistice. Pentru ce ? Pentru două .motive. Mai întîi, pentru că materialismul e indiscutabil de domeniul evidenței. Ce experiența poate fi mai crucială decît încetarea oricărei funcțiuni psihice în urma unei lovituri care distruge somatic substanța nervoasă ? E de ajuns o picătură în plus dintr-o secreție endocrină : adrenalină, tiroidină ori foliculină, pentru ca cel mai suav caracter să devie exact antipodul său. La evidență nu se poate răspunde decît sau cu subtilități infinite sau cu insulte diversioniste.

în al doilea rînd, materialismul e greu de suportat pentru firile slabe, ele avînd nevoie de a fi apărate prin iluzionisme comode ori trandafirii. Majorității oamenilor le c frica de consecințele ultime ale materialismului, care presupune ca implicată descompunerea materiei vii şi deci acceptată ideea morții. Şi oamenii se apără legîndu-şi ochii.

Nu e mai puțin adevărat însă că în fața naturii neînsuflețite (ea însăşi agitată de infinite vîrtejuri de mişcare condensată) se opune viața, iar vieții i se opune conştiința. Există o ierarhie dialectică de poziții specifice. A identifica natura inanimată din domeniul fizico-chimic cu sectorul biologic al vieții şi acesta cu acela psihic al conştiinței înseamnă a face materialism primitiv, naiv şi simplist. în ultimul moment al evoluției, în acela ai vieții sufleteşti, toate celelalte domenii sînt prezente şi totuşi depăşite. Aceleaşi şi totuşi altele :

i

„aufgehoben", după expresia lui Hegel. într-un act sufletesc natura e conservata şi totuşi întrecută[1].

Natura nu poate fi deci decît un punct de placare, ale cărei transformări şi avatarii trebuiesc urmărite în diferite tentative de eliberare prin negaţiuni şi opoziţii de Ia un domeniu la altul. A proceda altfel înseamnă a cădea în erorile materialismului naiv denunţat de Marx, materialismul grecesc sau acela al sec. al XVIII-lea, al lui Dideroţ ori La Mettrie. „Filozofia antică a fost un materialism primitiv şi spontan : astfel alcătuită, ea era incapabilă de a lămuri raporturile gîndirii cu materia. Dar necesitatea de a limpezi aceste raporturi a dus la doctrine ca aceea a unui suflet separat de corp, apoi la afirmarea nemuririi sufletului, în fine, la monoteism. Vechiul materialism a fost astfel negat de către idealism. Dar în dezvoltarea ulterioară a filozofiei, idealismul a devenit greu de apărat şi a fost negat de materialismul modern.

Acesta din urmă, care e negaţia negaţiei, nu reprezintă simpla restaurare a materialismului antic. Fundamentelor acestuia, materialismul modern adaugă gîndirea filozofiei şi a cunoaşterii naturii în cursul unei evoluţii de două mii de ani."[2] A indica cum, cu aceste cuceriri ştiinţifice şi filozofice luate ca îndreptar, natura produce conştiinţa umana, după o serie de suspendări şi deviaţii pe căi întonochiate, nu înseamnă a neglija punctul de vedere al naturii, ci a-l înfăţişa în complexitatea lui.

Odată formată, desprinsă din mediul natural care a determinat-o, conştiinţa umană începe să reacţioneze, luînd atitudini opoziţioniste. Cu drept cuvînt scrie Plehanov : „Tot ce s-a spus pînă în prezent asupra pretinsului caracter unilateral al marxismului se datoreşte numai neputinţei de a înţelege rolul pe care Marx şi Engels îl rezervă acţiunii şi reacţiunii reciproce între bază şi suprastructură". F. Engels, în pomenita sa operă

[1] **Ft. Engek, op. *dl.*, p. 215.**
[2] ***Ibidem.***

contra lui E. Diihring, arată ca în timp ce într-o concepţie metafizică cauza şi efectul se opun într-o antiteză rigidă, din punct de vedere dialectic, „cauza şi efectul sînt idei care nu preţuiesc ca atare decît aplicate unui caz special în legătură generală cu ansamblul universului ; cauza şi efectul (natura şi omul) se confundă, se rezolvă în concepţia de acţiune şi reacţiune universală, în care cauzele şi efectele sînt într-o continuă schimbare. Ceea ce ne apare, acum şi aici, ca efect, devine aiurea şi în alt moment cauză."

Aceasta n-are însă nimic comun cu credinţa într-o substanţă spirituală separata, daca nu preexistentă prefacerilor materiei.

II- — *Dat si construit.* După cum am văzut, nu se cunoaşte bine cauza pentru care omul la un moment dat al evoluţiei sale a început să slăbească biologic. Faţă de puterea animală, organele au degenerat ca forţă, ca acuitate, ca agilitate şi ca specializare. Fiecare speţă arc o originalitate bine fixată din punct de vedere al apărării. La unele, ghearele, la altele, coarnele, la altele, otrava, supleţa, tăria muşchilor, ori adresa reflexelor. La om, sînt reprezentate multe din aceste mijloace de apărare, însă în mod redus, de o capacitate scăzută, care îl face, biologic vorbind, o fiinţă mediocră. Avem de a face cu o speţă hibridă şi neisprăvită, un animal incomplet şi necaracterizat. Natura nu s-a înscris în organismul lui prin instincte tari şi precise. Organele sale nu s-au diferenţiat în mod hotărît. Am văzut că von Bolk explică acest fenomen prin „Legea retardaţiei". La animal, progresul se efectuează înăuntrul organismului prin achiziţii de perfecţionare a funcţiunii organelor. Omul a fost silit, tocmai prin slăbiciunea sa, să cîştige perfecţionări în afară, utilizînd ca compensaţie instrumente. Securea de silex ori de bronz, utilizarea plutirii lemnelor pe apa sau descoperirea roţii au fost întrebuinţate ca să completeze insuficienţa dinţilor ori a ghearelor, oboseala înotului sau

viteza alergam lui. Astfel, animalul recurge la elemente date, prin ereditate de generații, de natură în corpul sau, în timp ce omul e silit să construiască efemer numai în decursul vieții. A trebuit să se organizeze mai bine societatea, pentru ca acumularea valorilor tehnice să poală fi păstrată ca o comoară ce depășește viața insului și se transmite de la o generație la alta pe calea educației și a tradiției. Omul e obligat sa neglijeze ori să refuze datul biologic și să-i opună arma sa supremă, creația tehnică. Toată istoria c o uriașă construcție alături sau contra naturii. Datul, pe care omul l-a găsit încă de la viața animală e instinctul ori reflexul în psihologie, anarhia sau patnarhalisrnul bucolic în viața socială, raportul de forță în etică, risipa în economie, copierea naturii în artă, gîndirea concreta în știință. Acestor îndărătnice reziduuri el Le-a opus amînarea în funcție psihică, generalitatea în gîndire, coercițiunea în societate, transfigurarea în ană, acumularea în economie, răsturnarea raportului de forță în etică, eliminarea relativului din existență în religie.

Datul e echivalent cu haosul. Acesta e primar, nu e construit. Din el, omul a operat o optare. în fața infinității care e elementul presupus ca un substrat permanent in orice categorie logică — cantitatea, calitatea, modalitatea, cauzalitatea, finalitatea, spațiul, timpul, toate presupun infinitul —, s-a ales determinarea, în adevăr, tot ce c determinat e precizat, limitat și ca orice naștere presupune și un sfîrșit. A determina înseamnă a alege o singură posibilitate, adică a înăbuși restul. A construi înseamnă a afirma, a determina, adică a nega, a refuza restul. Tot sensul cosmologic șî ontologic al existenței e cuprins între acești doi poli: infinit și obstacol. Nedeterminare ori oprire a ei, în forme caracterizate. Obstacolul e o construcție analitică. Din totul nebulos, oprim o anumită formă specială. Din toate științele, moralele, religiile, enumerate ca posibile, se alege, se da conținut, adică se construiește una. Și pe urmă o alta în perindarea vremurilor. Ceea ce e sub aceste determinări spirituale ori tehnice e doar domnia posibilului, a infinitului. Acesta singur e dat, restul e construit de om.

Părăsind aceste interpretări ontologice, pe care le vom dezvolta într-o lucrare viitoare tratînd despre '. „Obstacol și infinit", temă care va urmări procesul de inhibiție, în ordinea cosmică ; revenind la om și la destinul său, va trebui să recunoaștern că dialectica datului și a construitului comportă multe reveniri sinuoase. Ca în orice proces dialectic, înregistrăm reveniri și regrese. Natura primară nu poate fi complet înăbușită. Ea izbucnește, țîșnește dîn comprimare, din închisoarea în care o ținem și, în anumite epoci istorice ori în anumite perioade din viața individului, ea se răzbuna. Forme primitive, sălbatice irump în plină civilizație. Impulsivitatea, graba, raportul pur de forță, risipa, anarhia, sub formă de războaie, de violențe, de criminalitate, își fac apariția destul de des, desființând cadrele creatoare ale construcțiilor raționale și pacifice, în viața individului, datorită degenerărilor patologice, surmenajului ori simplei nevoi de odihnă, se ivesc forme de inconștient, de regresiune mintală, care alternează cu opera conștiinței. Copilul, primitivul, alienatul ori psihopatul ne arata asemenea stări native ori regresiuni pînă la nivelul lor. Revenirile sînt însă mai mult ori mai puțin efemere, si civilizația își reia cursul, ceea ce înseamnă că procesul normal e acela al comprimării datului. Așadar tot ceea ce ne înconjoară : de la mașină la categorie logică, de la sentiment la economie, pînă la artă și religie, e numai construcție umană.

Se leagă de numele lui Kant o falsă problemă de cunoaștere, aceea a legăturii între subiect și obiect, necesară, după el și după idealiștii care l-au precedat, în orice proces de cunoaștere. Subiectul impune obiectului formele lui de cunoaștere fără de care acesta din urmă nu poate fi înțeles. Rămîne atunci, după concepția idea-

listă ţi după aceea criticistă a lui Kant, o porţiune de necunoscut, care scapă formelor de cunoaştere ale subiectului. E faimosul „lucru în sine", „numenul". Ceea ce prindem noi din realitate e numai aceea ce se strecoară prin filtrul categoriilor apriorice care ne dau contactul cu lumea exterioară. Urmează de aici un dualism imposibil de soluţionat: acela al deformării de către subiect a conţinutului obiectului. O opoziţie între două serii de existenţe care nu coincid decît în aspectul fenomenal al lumii. Rezumat numai la jocul logic al conceptelor, fără o viziune concret realistă a existenţei, idealismul, ca ţi kantismul (în fond, tot un idealism corectat în cîteva amănute), reuşeşte să încurce problema cunoaşterii punînd o falsă problema.

Dacă plecăm de la punctul de vedere enunţat în această carte, că tot ce ne înconjoară, tot ceea ce ne preocupă ţi cu care operăm în viaţă nu e decît construcţie, urmează logic că obiectul construit e creat după legile subiectului, că esenţa lor e una şi aceeaşi în natura obiectului, a lumii aşa cum o văd prin construcţie logică, ştiinţifică, filozofică, morală a omului, se găsesc aceleaşi legi ca şi acelea care alcătuiesc structura mentală a subiectului.

Realitatea exterioară fiind opera construcţiei culturale a secolelor ce ne-au precedat, conţine într-însa elemente identice cu acelea care formează alcătuirea noastră intelectuală. Lumea exterioară e făcută după chipul nostru. Trebuie să fie ceva raţional în lume dacă eu pot s-o pricep ca atare. Subiect şi obiect se identifică, ele sînt unul şi acelaşi lucru. Hegel spunea cu drept cuvînt : „tot ceea ce e real e raţional", adică neputînd cunoaşte decît ceea ce am plăsmuit cu raţiunea mea, deci cu raţiunea culturii omeneşti de veacuri, ea trebuie să se identifice cu normele care constituie structura acesteia. Dacă n-ar fi nimic raţional în realitate şi raţiunea n-ar fi decît opera mea subiectivă, eu n-aş putea pricepe după canoanele raţiunii această lume exterioară mie. Eroarea kantiană e o eroare de

perspectivă. Ea concepe omul în afară şi departe de lume. Dar omul e *în* lume, e *implicit* în ea, se confundă cu ea fiindcă el a creat-o. Ce rămîne în afară de construcţiile mele mentale, ce rest nu poate fi cuprins de ele ? Datele naturale ? Dar nici acelea nu mai pot scăpa, fiindcă există în mine reziduuri de viaţă animală care n-au putut fi stîrpite şi care ne dau măsura, criteriul de a înţelege şi acest dat natural, anterior operei constructive a civilizaţiei omeneşti, ca un ecou îndepărtat, dar totuşi familiar stării mele actuale. Unitatea subiect-obiect e singura concluzie legitimă a oricărei probleme de cunoaştere. S-au făcut -nenumărate glume subţiri, de către filozofii kantîeni, asupra realismului naiv care consideră conştiinţa ca pe o oglindă în care se reflectează aidoma, nedeformată, lumea înconjtirătoare. Dar evident că imaginea pe care o reflectează conştiinţa trebuie să fie exactă, deoarece şi oglinda şi lumea sînt făcute din acelaşi material şi lucrează după aceleaşi legi.

Aşadar, între lume şi om e un raport de identitate, fiindcă nimic nu există din această lume care să nu fie construit de om. Ceea ce nu e construcţie e natură, dar şi aceasta e comprehensibilă, după cum am văzut, fiindcă rămîn în om resturi primitive care sînt apte de a fi înţelese. Mai rămîne totuşi ceva care scapă facultăţilor de cunoaţtere identice cu acelea de creaţie. Sistemul de gîndire, de morală, de artă sau de religie cu care operează acum omenirea e doar unul din toate cele posibile. Restul ne rămîn necunoscute. Ceea ce rămîne în afară de cunoaşterea noastră, adevăratul „numen" e doar infinitul. Evident că finitul nu poate gîndi infinitul, dar aceasta nu mai prezintă nici un interes, sau prezintă doar o chinuitoare întrebare metafizică sau religioasă, la a cărei soluţii pot concura mitologiile ori sistemele cosmogonice cu caracter de teodicee, adică exerciţiile spirituale care pot nelinişti anumite

suflete cu vocație mistică, dar care ies din problematica unei teorii a cunoașterii de caracter filozofic pozitiv.

Tot în cadrul opoziției dialectice „dat-construit", trebuie lămurită și *problema libertății.* Am văzut cum în lupta contra datului natural, omul opune propria sa creațiune. Prin aceasta el stingherește și complică arcanul de fier al determlnimului universal. Filozofii discontinuiști de la Renouvier la Boutroux au arătat cum în fiecare grup de științe din tabloul de clasificare al acestora se introduce mereu un punct .de vedere inedit, care scapă explicației din situația imediat anterioară- Matematica nu poate explica fenomenul propriu al științelor fizico^himice, iar acestea nu pot explica integral pe acela al Biologiei, după cum aceasta din urmă e neputincioasă în a lămuri acel „proprium quid" al științelor psihice și sociale. Din toate cele ce au prccedat, reiese că omul rezistă cauzalității naturale, se luptă spre a se smulge măcar dintr-o porțiune a determinismului biologic. E vorba aici de o tendință, de o sforțare. Reușește el complet în - această prometeică bătălie ? Un răspuns afirmativ ar însemna să negăm realitățile imperioase și inevitabile ale organismului, să dovedim că impulsurile sexuale, foamea, dominația brutală, ori raportul de forță pot fi neglijate. Reușim, fără îndoială, să le refulam, să le derivăm, ori să le întîrziem. Ele se răzbună însă și creează din cînd în cînd devastări pe care cu greu putem să le reparăm. Datul natural își cere drepturile, și în fața revendicărilor lui nu putem opune decît subterfugii mai mult ori mai puțin precare. E și aceasta o operă de eliberare relativă. Va reuși omul, dat fiind ca tendința sa morală, aproape tot sensul său de a fi constă în această luptă, să le înăbușe din ce în ce mai mult ? Va urma atunci o eliberare din ce în ce mai mare față de natură. Va rămîne însă mai departe dependența față de propria sa construcție. Dacă față de cea dintîi, reușim să ne eliberăm în parte, față de propria noastră operă, rămînem mai departe total legați. Putem scăpa parțial pornirilor naturii, dar sîntem totuși sclavii logicii, științei, moralei ori religiei pe care am creat-o. Adică sîntem sclavii noștri înșiși, ceea ce e tot un fel de libertate, noțiunea de rohje împlicînd un stăpîn străin. Valorile și legile cu care operăm sînt edictate și inventate de noi. Le acceptam ca atare. E tot ce putem spera în această privință. Ca și în domeniul cunoașterii, ne întîinim aici cu propria noastră producție. Și după cum acolo cunoașterea și realitatea se confundă, tot așa și aici stăpînul și sclavul sînt una și aceeași persoană.

în cartea sa *Anti-Diikring,* Engels afirmă undeva, despre producția socialistă, că „este săritura omenirii din imperiul necesității în acela al libertății". Această frază a dat multă bătaie de cap tuturor interpreților. S-a pus întrebarea dacă Engels, părăsind calea determinismului științific, a aderat la doctrina libertății integrale formulata în *Critica rațiunii practice.*

Este evident că nu poate fi vorba în cele afirmate mai sus de un sens kantian al libertății. în altă parte din aceeași lucrare, Engels scrie : „Nu în independența visata față de legile naturii stă libertatea, ci în cunoașterea acestor legi și prin aceasta în căpatarea posibilității de a la planifica la anumite scopuri precise". Hegel mai înainte spusese : necesitatea nu e oarbă, decît într-atât întrucît nu e înțeleasă. A pricepe că nu ești independent și anume pentru ce înseamnă deja a fi liber. Nu există dezrobire posibilă față de legile naturii. Dar se poate obține prin cunoașterea lor o domesticire, o supunere la planurile noastre. Libertatea voinței omenești constă în a se decide în deplină cunoaștere de cauză. Realizarea unui plan conștient înseamnă libertatea.

Libertatea înseamnă posibilitate de alegere dintr-un complex mai mare de determinanți, analizați în deplină

luciditate. Conştiinţa facilitează o anumită alegere. Nu în sensul *absolut* al unei autodeterminări capricioase şi absurde, ci în sens relativ al comparării, prin oprire a impulsiei directe, a tuturor motivelor. Comprehensiunea dependenţei înseamnă libertate. Urmărirea unui plan preconceput înseamnă suspendarea determinismului simplist si nemijlocit, înseamnă, dacă nu contrazicerea totală a legilor naturale, dar o anumită ezitare în faţa lor pentru o optare mai buna în raport cu calicitatea motivelor. în orice caz, aceasta înseamnă o eliberare de anarhic, de haos, de hazard si de ignoranţă. Nimeni nu poate fi liber faţa de oricine. Dar alegerea *benevolă* a unei discipline, din convingere, din optare, sau chiar dintr-un interes înţeles, înseamnă totuşi libertate. Un om poate fi supus celor mai tiranice ordine. Dacă el le acceptă, nu poate fi vorba de sclavie. Cel care primeşte rigoarea unei influenţe cu plăcere nu se poate numi rob.

„Libertatea, scrie Engels, constă deci în această suveranitate asupra noastră, ca şi asupra lumii exterioare, fundată pe cunoaşterea legilor necesare ale naturii. Ea e în mod necesar un produs al evoluţiei istorice. Primii oameni care se diferenţiau de regnul animal erau, în orice punct important, tot aşa de puţin liberi ca şi animalele înseşi. Dar orice progres în civilizaţie a fost un pas către libertate. In pragul istoriei umane se găseşte descoperirea transformării energiei mecanice în căldură, în producerea focului prin frecare. La capătul evoluţiei găsim invers, transformarea căldurii în mişcare mecanică : descoperirea maşinii cu aburi. Şi cu toată gigantica evoluţie liberatoare pe care maşina cu aburi a săvîrsit-o în lumea socială... e totuşi sigur că descoperirea focului prin frecare o întrece în acţiune liberatoare exercitată asupra lumii. Căci această descoperire a dat omului pentru prima oară dominaţia asupra unei forţe a naturii şi prin aceasta a separat definitiv pe om de regnul animal."[1] Astfel, eliberarea omului de natură e o operă a dezvoltării intelectuale. A înţelege pentru ce nu eşti liber înseamnă deja a fi liber. Libertatea nu poate avea decît un sens raţional.

Concepţiei pasive pe care Feuerbach o avea despre om, Marx îi opune o alta, activă : modificările întîmplăte în om sînt nu numai rezultatul acţiunii naturii asupra lui, ci şi al acţiunii omului asupra naturii. Transformind natura, el transformă şi condiţiile existenţei sale şi se transformă şi pe sine. De aceea, în tezele sale asupra lui Feuerbach, Marx a protestat contra vechiului materialism după care omul e produsul împrejurărilor şi al educaţiei, amintind că „împrejurările sînt modificate tocmai de oameni ţi că educatorul însuşi trebuie educat".

III. — *Omul şi dimensiunea timpului.* Spaţiul e domeniul animalelor. Ele sînt migratoare prin excelenţă. Prea puţine speţe sînt ataşate unui anumit loc. Chiar şî acestea trec la transhumanta atunci cînd resursele locale se istovesc. Jungla, savana, stepa sini străbătute în lung şi în lat de cîrduri şi stoluri. Păsările părăsesc iarna terenurile reci, emigrează către ţinuturi calde şi revin apoi în primăvară. Coloniile de peşti parcurg mii de kilometri. Simţul orientaţiei cu ajutorul canalelor ierni-circulare sau cu acela al mirosului e deosebit de dezvoltat la toate animalele. Păsări lăsate în mijlocul oceanului, la sute de kilometri de ţărm, se întorc cu precizie de acolo de unde au plecat. Toate dimensiunile spaţiale -. lungimea, lăţimea, adîncimea sau distanţa, sînt apreciate cu mare dezinvoltură de animal.

în schimb, în ce priveşte orientarea în timp, animalul e aproape infirm. Aprecierea duratei e foarte slabă, deosebirea între trecut şi prezent e şovăielnica, şi e

[1] **F. Fngels, *op. cit.*, p. 171.**

aproape sigur că dimensiunea viitorului e necunoscută animalelor. Animalul trăieşte simultan în prezent.

Chiar pentru om, conduita temporală e o achiziţie recentă. Totuşi, memoria la el e mult mai dezvoltata decît la celelalte animale şi simţul trecutului la fel. Imaginaţia poate specula asupra viitorului. Timpul nu e reversibil, pe cînd spaţiul este.

I Cu toate acestea, timpul, în toate perspectivele lui, e cu siguranţa o inovaţie umană. Omul se poate mişca în toate coordonatele lui, ÎI poate utiliza practic prin măsurători precise : calendar, ceasornic etc., şi îl poate gîndi abstract şi omogen in mod teoretic. Omul se mişcă cu supleţe şi abilitate în timp. Conduitele sale de adaptare la mediu se desfăşoară, sînt seriate succesiv, aşezate una după alta în durată. In orice comportare, el va avea în vedere experienţa trecutului şi va socoti mereu pronosticurile viitorului. In faţa acestuia în special el va aplica fără excepţie anumite temporizări. Considerarea exclusivă a prezentului exprimata prin actul impulsiv, adică adaptarea instantanee e, la om, un simplu reziduu al vieţii psihice animalice. Astfel, conduita umană va alege ca răspuns la incitările mediului exterior una din aceste trei operaţii de reducere a scurgerii temporale : ezitarea, amînarea, inhibiţia, adică refularea totală. Toate trei sînt refuzuri de a accepta prezentul, sînt diversiuni de ordin temporal pentru a nu lua în considerare imperativele urgente ale clipei. Toate presupun o experienţă care vine din trecut şi care exprimă prudenţă, îngrijorare faţă de viitor.

Ezi_tarca_)$s<i._dm slăbiciunea organică a- omului. Animalul puternic înzestrat cu instincte şi organe se declanşează plin de încredere în sine în mod automat. Neavînd, după cum am văzut, nici o specializare precisă de ordin nervos, omul acţionează timorat, plin de nesiguranţă.

I

Amlnarea presupune lipsa unei soluţii la o problema actuală. *Omul e un animal cunctator.* Acolo unde nu găseşte imediat rezolvarea satisfăcătoare a unei probleme, el o lasă în sarcina timpului, adică a viitorului, sperînd o conjunctură mai bună. Dintr-o slăbiciune el obţine, astfel, un avantaj. Cîte dificultăţi nu se rezolvă de la sine prin trecerea timpului.

Dacă nici ezitarea, care e o scurtă suspendare a scurgerii duratei, dacă nici amînarea, care e perspectiva soluţionării mai bune a unei dificultăţi în viitor, nu-l pot satisface, omul păşeşte la suprimarea tendinţelor prin *inhibiţie.* Aceasta înseamnă suprimarea totală, fără nici o aşteptare, a ceea ce se cere satisfăcut în mod impetuos şi imediat. Ea ne apare ca o frică faţă de ceea ce e definitiv, de ceea ce e prea puternic, rezistenţa la sclavia unui singur factor. Orice inhibiţie presupune o înăbuşire a unei tendinţe. Totdeauna ea înseamnă o *renunţare.* E o eliberare faţă de chemările plăcerii. De aceea, refularea implică în orice caz un anumit aspect ascetic. E ca un fel de presentiment, ou o viziune rapidă a Inconvenientelor, a pericolelor unei anumite ipoteze. E o renunţare antîcipativă la o satisfacţie aparentă, care ascunde mari dezavantaje. Refularea e conştiinţa unui obstacol. Dar în timp ce animalul nu cunoaşte decît piedici exterioare, omul e capabil de *antoobstacole,* pe care singur şi le oferă. El singur poate opri fascinaţia prezentului, oferit în jertfă perspectivelor viitorului. Omul, conservator în trecut ori utopic în viitor, e în orice caz un mare *distrugător de prezent.* Omul îşi alege de obicei o comportare care oscilează între regret şi speranţe. Trecutul şi viitorul, îndărătnicia rutinară sau viziunea progresistă sînt dimensiunile temporale favorite. El lasă animalului bucuros savoarea oarbă a prezentului.

IV. — *Pesimism $i optimism.* La prima vedere, concluziile noastre pot apărea clar deprimante. Daca e

adevărat ca mersul civilizaţiei parcurge o curba de înăbușire a pornirilor naturale, urmează că progresele conştiinţei vor duce la o anihilare a vieţii, la o artificializare a impetuozităţii primare, şi prin urmare, încetul cu încetul, la o degenerare progresivă a vitalităţii omeneşti. Orice inhibiţie prelungita se exercită în dauna vieţii, duce la atrofiere. Ne aşteaptă astfel un viitor anemic de cloroză biologica, o înlocuire a năvalnicului impuls nativ printr-o viaţa debila de seră, în care natura omenească se va prăpădi încetul cu încetul. Schopenhauer e primul filozof care a constatat şi chiar recomandat acest lucru. Se ştie că pentru el toate fenomenele universului sînt aspecte şi modalităţi ale unei îndărătnice voinţe care doreşte sa trăiască şi să se afirme în corpurile neînsufleţite, în planta, în animal şi în om. Puterea ei stă în iluzionismul pe care îl creează. Creşterea puterii de reprezentare şi înţelegere dizolvă însă, la un anumit grad de înţelepciune, deşartele iluzii ji înţelege vanitatea lor. Astfel, ajungînd să se cunoască pe ea însăşi, după ce s-a afirmat, ea. ajunge să se nege. înţeleptul, omul de conştiinţa nu mai e copleşit de violenţa voinţei de a trăi. El se desprinde de ea prin castitate, prin ascetism, prin renunţare şi reuşeşte să paralizeze cursele pe care i le întinde voinţa de a trai[1].

judecind astfel, Schopenhauer se făcea ecoul unei probleme pe care o inventase mai ales sec. al X1X-lea, aceea a *conflictului între viaţă si conştiinţa.* Veacul trecut a fost una dintre cele mai creatoare epoci ale omenirii. Invenţiile tehnice, revoluţia industrială au smuls pe om din inerţia tradiţiei. Religia, care era pînă atunci panaceu! universal al suferinţelor omeneşti, şi-a pierdut prestigiul. Raţionalismul, fără să poată da răspuns tuturor întrebărilor, a reuşit să dea multe speranţe. Rupt de contactul cu divinitatea, omul şi-a îngăduit toate criticile şi a supus toate dogmele unui liber examen. A urmat o anumita grandomanie a individului, care separat, prin libertăţile care i se acordau, şi de colectivitate şi de vechea lui credinţa religioasă, a rămas singur cu tulburătoarele probleme ale conştiinţei. S-a creat atunci în suflete un dezechilibru vecin cu neurastenia. Romanticii au vorbit mereu de „răul secolului" şî de in ani tarea vieţii, de singurătatea omului. După cum se ştie. sinuciderea directă de tip Werther, ori aceea indirectă prin intoxicaţie cu alcool, ca la Musset, Edg. Poe sau Gerard de Nerval, a fost starea oarecum firească a acestei trecătoare dezadaptări. Individualismul crease o stare de adînca tristeţe. Individul eliberat de religie, lăsat faţa în faţă cu conştiinţa sa, s-a paralizat într-o criză de neputinţă. Scrutarea critica a conştiinţei părea că anihilează pornirea iraţională a vieţii. Pe de alta parte, răspîndirea din în ce mai ampla a industrialismului, a constructivismului tehnic, îndepărtarea de contactul cu natura, viaţa urbană artificializase viaţa. De aloi, o ignorare, dacă nu un dispreţ pentru ceea ce era frust, primitiv, impetuos. Gustul pentru natură, aşa de frecvent la sfirşitul sec. al XVIII-lea, pierise cu totul. în secolul trecut, s-a creat solitudinea urbană. Conştiinţa şi raţiunea deveneau centrul tuturor speranţelor de ameliorare a suferinţelor omeneşti. Fireşte însă, viaţa îşi cerea şi ea drepturile şi nu se lăsa înăbuşită. De aici, un conflict între instinctul de cunoaştere şi instinctul vital, unul creator de luciditate, celălalt creator de ficţiune şi iluzie. Viaţa care amăgeşte şi corupe prin seducţiuni false, pe de o parte, conştiinţa care risipeşte negurile şi ipocriziile şi caută adevărul oricît de dezolant ar fi el, pe de alta. Schopenhauer e primul exponent al acestui mod de a gîndi. Mai aproape de noi, alţi gînditorl contemporani au luat atitudini similare. Am analizat în altă parte a acestui volum concepţia lui

[1] **A. Schoperjhjutr, *Le matide commc jeprhentat'ion ei volorui,* voi. î, p. 283, 39* şi urm.**

Max Scheier. După el, omul se desprinde de mediu, se opune lui, anihilează, ca budistul, viața din el prin progresul „spiritului" (Geist). Concluzia e net pesimistă. Acela care a dat însă o expresie mai radicală acestui mod de a vedea e L. Klages.

In voluminoasa sa operă *Spiritul ca opozant al sufletului,* el arată că, pe de o parte, procesul vieții e inconștient, iar pe de alta, că orice proces de conștiință tulbură cursul impetuos al vieții Spiritul (conștiința) raportează totul la eu. Ea sterilizează actul cunoașterii printr-un fel dc egoism special. Tendința ei e nimicirea. Ea constituie un „Nimic pozitiv", golind cunoașterea de orice conținut concret și practic, suprimînd realitatea, spațiul și timpul. Conștiința înlocuiește percepțiile trăite cu stări neutre, abstracte. Realitatea sufletului e după Klages, ca și după Schopenhauer ori Nietzsche, voința. Dar conștiința distruge tocmai veleitățile oarbe de trăire ale acesteia. Obținem, în schimbul unor percepții indicatoare pentru necesitatea vitală, concepte indiferente pentru o gîndire abstractă și logocentrică. Această artificializare suprimă progresiv orice interes vital. Omul e menit să ajungă o ființă fără afecte și deci fără viață, o ființa degenerată și mecanică ori un extatic de tip oriental.

Funcțiunea de oprire, de inhibiție a psihismului uman nu ni se pare a duce la aceste consecințe pesimiste. *Din contra, putem ușor constata că fenomenul inhibitiv aplicat vieții nu constituie o deprimare, ci un stimulent.* Orice obstacol e o provocare care mobilizează într-un organism alarmat, cuprins de panică, mult mai multe resurse, mai multe izvoare de energie decît o cale netedă, lipsita de dificultăți. Oprirea constituie în ordinea vitală excitantul principal. Pomicultorii știu că atunci cînd vor să întinerească un pom îi taie cea mai

' L. Klages, *op. cit.,* voi. I, p. 237, 238.

mare parte din crengi. Atunci, din trunchiul principal țîșnesc peste tot mlădițe tinere. Procesul de cicatrizare a unei tăieturi, a unei răni prezintă un mecanism de proliferare celulară cu mult mai abundentă decît înmulțirea obișnuită a celulelor. Cîteodată, o asemenea cicatrice se transformă prin excesul de proliferare într-un cancer : îwtr-atît provocarea la vindecare poate crea excese de reacțiuni vitale. Dificultățile de adaptare în medii geografice aspre creează aptitudini mult mai viguroase, popoare mult mai viteze. E cazul omului de nord, în luptă permanentă cu o natură lipsită de clemență, comparat cu omul de sud, alintat de generozitățile ei.

Ceea ce e adevărat, din acest punct de vedere, în domeniul biologic c valabil și în acel *psihologic.* Repetiția unui excitant suprimă senzația. După cîteva minute, nu mai auzim tic-tacul unui ceasornic, nu mai simțim o ușoară și identică atingere tactilă, nu mai vedem aceeași culoare. Pentru ca senzația să reapară, trebuie o schimbare, o oprire a aceluiași stimulent, adică un fenomen de contrast. în capitolul afectiv, orice sentiment repetat se tocește. Ne trebuiesc ciocniri de emoții diferite, puternice. Un lucru obținut ușor nu ne mai place. Dificultatea creează valoare și în ordinea psihică și în cea economică. întregul proces axiologic al genezei valorilor e bazat pe ideea de obstacol. în morală e mereu valabilă vechea deviză : „L'adversite faiț l'homme". Persecuția, sărăcia au creat totdeauna mai multe caractere, mai multe acte de eroism decît confortul și comoditatea. De asemeni în arta facilitatea, ușurința au nimicit nenumărate talente. Din contra, expresia dificilă, laborioasa a născut adeseori adevăratele genii. Satisfacția curentă, ușurința realizării și a cuceririi duce la marasmul biologic și psihic care se cheamă plictiseala, acea teribilă stagnare morbidă a organismelor și a psihismelor de care s-au plîns cu atîta oroare romanticii, de la Baudelaire și Musset la Soren Kierkegaard. Exista o mișcare dialectică între puțin și mult. Plictiseala e o saturație a abundenței, a reușitei ușoare,

a lipsei de obstacole, a contactului cu suficienţa, cu succesul, cu perfecţiunea. Insuficienţa şi piedica, obstacolul şi înfrînarea dau strigătul de alarma. Atunci se dezlănţuie în organism o stare de panică, care adună din motive de apărare o tensiune ce întrece cu mult dimensiunea pericolului.

Un act de apărare se efectuează totdeauna printr-o exagerare în mijloacele acumulate în vederea luptei. Puterile concentrate întrec cu mult ameninţarea. Sistemul defensiv e larg risipitor în această privinţă. El socoteşte după ipoteza cea mai gravă şi pregăteşte reacţiuni cu mult mai viguroase decît gravitatea ameninţării. Funcţia de apărare e totdeauna crescută. Tot aşa se întîmplă şi cu funcţiunea compensaţiei. O deficienţă, un atac care paralizează un organism sau o funcţiune solidarizează contra lor într-o alianţă mai puternică alte organe şi alte funcţiuni.

Dacă examinăm, din acest punct de vedere, sensul istoriei omeneşti, ne dăm uşor seama că progresul c datorit dificultăţilor şi opoziţiilor. Dificultăţile creează marile elanuri. Apariţia raţiunii şi a conştiinţei se datoreşte amînării, inhibiţiei sau piedicilor pe care aceste funcţiuni le introduc în psihismul automat şi impulsiv al omului primitiv. Nu numai că aceste forme sufleteşti superioare nu ofilesc şi nu degenerează forţa psihică, dar ele constituiesc permanente tonice către creaţie ii progres. Orice zăgaz care se găseşte pe traiectoria unei energii în desfăşurare îi măreşte puterea şi reacţiunea, prin acumulare şi mobilizare. Aptitudinea opoziţionistă a omului în raport cu medtiul, ruperea de tendinţele automate primitive, desprinderea de poruncile biologice au făcut posibilă construcţia umană în toate domeniile. De aceea, omul a putut deveni un organism *deschis,* capabil de neîncetată perfectibilitate, de continuu progres. Pentru el nu există imposibil. Toate inovaţiile artistice, morale, ştiinţifice par la început absurde, ridicole, penibile. Cu încetul însă se încetăţenesc. Omul are oroare naturală şi instinctivă pentru noutate. Lăsat la dispoziţia pornirilor sale naturale. el ar fi rămas-ca şi primitivii Australiei, milenii în aceeaşi stare de amorţire. El a fost silit însă să aibă preferinţa eroică, care întreţine căutarea, nemulţumirea faţa de ceea ce pare bun astăzi, dar care va deveni insuficient mîine. A nu fi mulţumit, a renunţa la tihna care ţi-o dă putinţa de a tiăi liniştit, conservator, idilic, comod, asigurat, pare absurd, şi totuşi aici, în această fecundă demenţă, stă tot progresul omenirii. De aici acea ură şi ranchiună socială contra tuturor mucenicilor noutăţii şi schimbării. Progresul e dizolvarea treptată a imposibilului în porţiuni succesive, e, cu alte cuvinte, realizarea absurdului. A te măsura cu greutatea invincibila de azi, a căuta să treci prin curaj inconştient peste toate piedicile e considerat de multe ori ca o nebunie. Şi totuşi, numai prin astfel de nebunii se fecundează viitorul.

Multe din aceste temerităţi par la început gratuite, adică lipsite de folos şi de eficacitate. Expediţii la poluri, trecerea oceanelor în barcă ori în aeroplan, acţiuni fără scop, cîţî le-au considerat simple acte de nebuni ! Dar autorii lor, fascinaţi de propriul lor sacrificiu, le cunoşteau instinctiv un rost. Căci numai dificultatea dă tăria.

Probabil făcînd aluzie la aceste tentative, al căror rost nu se vede de la început, la această nebunie sublimă a tuturor curajuriior fără utilitate, Goethe a spus „Gloria ta constă în a nu reuşi". „Căutările nebuneşti sînt rude cu descoperirile neprevăzute. Rolul inexistenţei există ; funcţiunea imaginarului e reală, şi logica pură ne învaţă *că falsul implică adevăratul.* Sc parc deci că istoria spiritului se poate rezuma în aceşti termeni : *«Spiritul e absurd prin ceea ce caută, e mare prin ceea ce găseşte*"[1] Toate visurile şi utopiile noastre îşi au realitatea lor. „A cama să influenţăm pe alţii de la distanţă, a fabrica aurul, a transmuta metalele, a ne deplasa în mediuri interzise speţei noastre, a vizita astrele, a realiza mişcarea perpetua şi mai ştiu

[1] **Paul Vaiery, *Vnriki* în *Oetcvrcs* (Tome I), Bibtititiicquc ile la Pleiade, p. *UI* (n. *ed.).***

eu ce : facem atîtea visuri încît lista lor se goate oricît lungi. Dar ansamblul acestor vise formează un straniu *program,* a cărui urmărire e legată de însăşi istoria oamenilor...

Tot ce numim *civilizaţie, progres, ştiinţă, artă, cultură...* se raportă la această producţie extraordinară ţi depinde de ea în mod direct. Putem spune că toate aceste visuri se leagă de condiţiile date existenţei noastre finite. *Sîntem o speţă zoologică care tinde prin ea însăţi să varieze domeniul său de existentă* st s-ar putea forma o tablă, o elasificaţie sistematică a visurilor noastre, considerînd pe fiecare din ele ca îndreptat contra uneia din condiţiile esenţiale ale vieţii noastre. Există visuri contra gravităţii, visuri contra legilor mişcării. .Sînt altele contra spaţiului si contra duratei. Darul ubicuităţii, al profeţiei, „apa de Jouvence" au fost visate ţi mai sînt încă ţi azi sub nume ştiinţifice.

Există visuri contra principiului lui Mayer, ţi altele contra legii lui Carnot. Sînt altele contra legilor fiziologice ţi altele contra datelor ţi facultăţilor etnice : egalitatea raselor, pacea eternă ţi universală sînt dintre acestea... Vreau să spun că omul este în mod necesar şi fără încetare *opus la ceea ce este* prin grija *a ceea ce nu există* şi că face să se nască cu greutate sau cu gemu ceea ce trebuie, pentru ca să dea visurilor sale puterea şi precizia realităţii, ţi pe de altă parte, pentru a impune acestei realităţi alterările veşnice care o apropie de visurile sale. Celelalte vieţuitoare nu sînt împinse ţi transformate decît prin mediul exterior. Ele se adaptează, adică se deformează ca să-şi conserve caracterele lor esenţiale şi astfel se menţin în echilibru cu starea mediului lor. Ele n-au obiceiul, după cîte ştiu. a paraşi, de exemplu, fără motiv sau obligaţii, sau fără o necesitate exterioară clima la care s-au deprins. Ele caută binele în mod orb ; dar nu simt înţepătura acestui *mai bine,* care e duşmanul binelui şi care ne Invită să înfruntăm răul.

Dar omul conţine în el însuţi ceea ce îi trebuie ca sa se nemulţumească de ceea ce îl mulţumea. El nu formează un *sistem închis* de trebuinţi, dc satisfacţii, de nevoi... De îndată ce corpul şi foamea sînt astîmpăraţe, în_ adîncul său ceva se agită, îl chinuieşte, îl iluminează, îl comandă, îl înţeapă, îl conduce în mod secret."[1] Ce momi şi ce tristă ar fi existenţa fără aceste perspective de utopie ! Ele singure dau preţ vieţii. Adesea ^ornul îşi provoacă singur piedica şi dificultăţi pentru a sari peste banalul cotidian, care adoarme şi tîmpeşte. Ca să^ se dezvolte, viaţa se cere contrazisă : orice, elan e depăşirea unui obstacol.

[1] **Paul Valery, *Variile,* p. 129. Citatele sînt extrase din textu! /.a Cri.ie *de l'Fsprit,* cuprins în *Essais quasi palitiqites,* din *Vayihe, Oeavres,* Biblîoilieque de la Pleiade, p. ICC.l ,1 1CC1-1C02 (n.ed l.**

CUPRINS

i

Lector : MĂRIA SIMIONESCU
Tehnoredactor : POMPILIU STATNA1

Apărut ***19/2. Tiraj JâJS*** **cx.** ***broşate, llirtte tipar inalc*** **A de** ***tiJ g/m-. Format $40"40116. Coli ed. m,>t. Coti tipar 21,,î. A. nr. MM: 1971. C.Z. pentru*** **bibliori'ei.'j muri «1 miel** ***8S9-0.***



Tiparul executat sub comanda nr, 1/94 **la întreprinderea poligrafica.**
,.13 **Decembrie**
str Giigore Alexandrescu nr, 89-9"
Bucureşti,
Republica Socialiştii Bornănia.